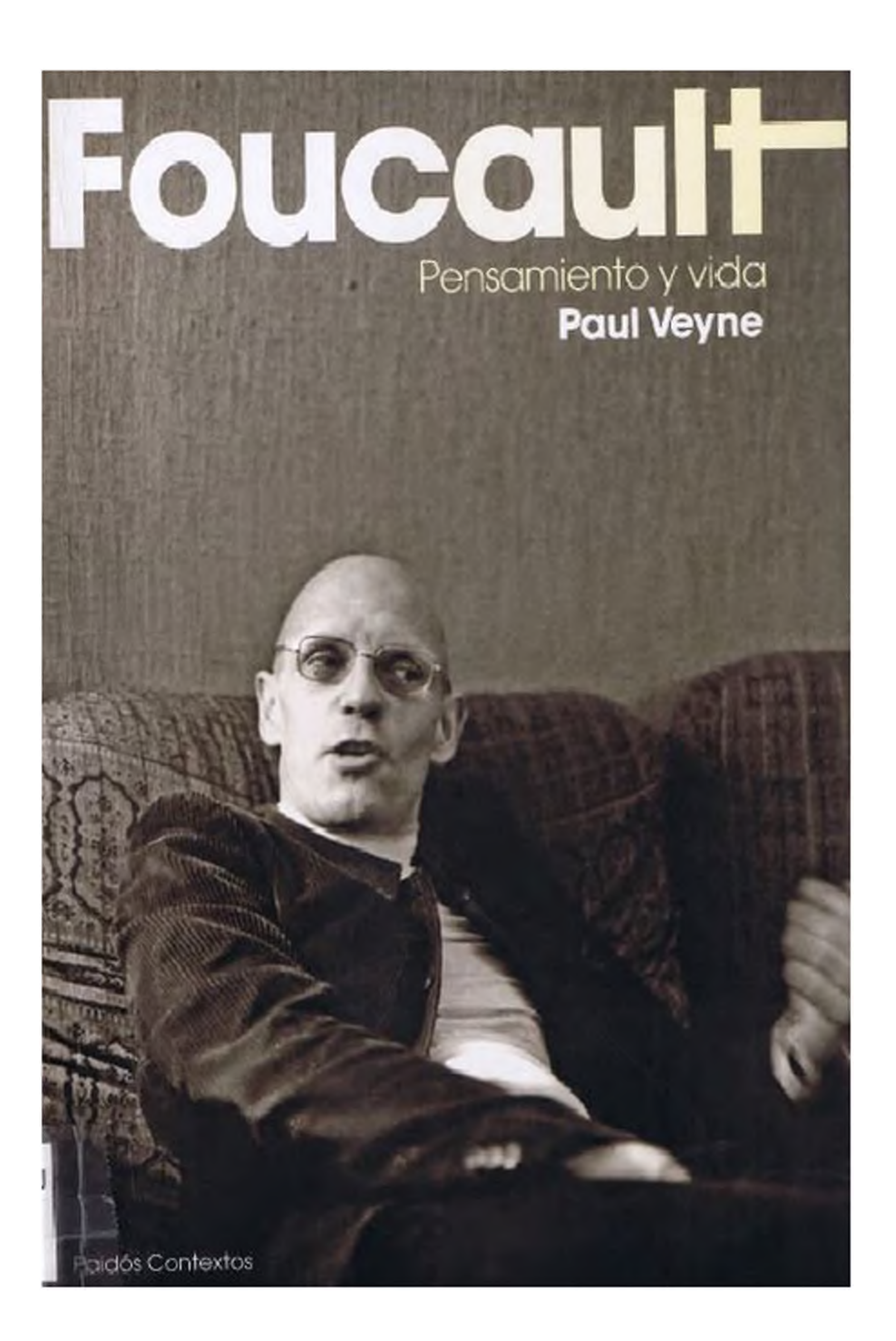

Foucault
Pensamiento y vida
Paul Veyne
Paidós Contextos

Foucault

Un retrato diferente y polémico de una de las figuras más controvertidas del pensamiento francés del siglo xx.

Michel Foucault y Paul Veyne. El filósofo y el historiador. Dos grandes figuras del mundo de las ideas. Dos figuras inclasificables. Dos «extemporáneos» que durante mucho tiempo compartieron camino y batallas.

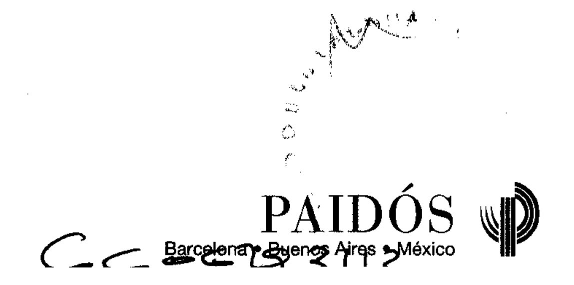
Paul Veyne traza en este libro el retrato atípico de su amigo y vuelve a lanzar el debate sobre sus convicciones. Por eso el libro arranca con esta afirmación: «No, Foucault no era lo que se cree, no era de derechas ni de izquierdas, no invocaba ni la Revolución ni el orden establecido. Pero precisamente porque no invocaba el orden establecido, la derecha lo insultaba mientras que la izquierda creyó que bastaba con que no invocara el orden establecido para considerarlo de izquierdas.» Tampoco era estructuralista como se ha dicho, sino un filósofo escéptico, un empirista próximo a Montaigne que en su obra nunca dejó de cuestionar los «juegos de verdad», las verdades construidas, singulares, típicas de cada época.

Este libro dedicado a Foucault acierta a refutar como muy pocos consiguen hacerlo las ideas que se consideran de vanguardia y que no son más que ideas establecidas. Un libro iconoclasta, un testimonio único.

PAUL VEYNE

FOUCAULT

Pensamiento y vida


PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Foucault. Sa pensée sa personee*, de Paul Veyne
Publicado en francés, en 2008, por Albin Michel, Francia

Traducción de María José Furió Sancho

Cubierta de Compañía

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av. Diagonal, 662-664 – 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2315-7
Depósito legal: B.32731-2009

Fotocomposición: Víctor Igual, S.L.
Impreso en Cayfosa (Impresia Ibérica)
Crta. de Caldes, km. 3,7 - 08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España – *Printed in Spain*

En recuerdo lleno de gratitud a nuestros maestros,
Hans-Georg Pflaum y Louis Robert.

Agradecimientos

Doy las gracias a Didier Éribon, que ha sido el motor de este breve libro, y también, por los ánimos que me ofreció, a Daniel Defert, que en modo alguno es responsable de los errores que yo haya podido cometer. La clave filosófica me la dio Jean-Marie Schaeffer, como el lector podrá constatar. En la editorial Albin Michel, Hélène Monsacré supo llevar hasta el parto feliz este libro, que dormía desde hacía veinte años; ella ha sido la editora más hábilmente asertiva y también la más competente.

Sumario

INTRODUCCIÓN

No, Foucault no fue un pensador estructuralista; no, no forma parte de cierto «pensamiento 1968»; tampoco era relativista, historicista, ni adivinaba ideología por doquier. Caso inusual en este siglo, confesó ser un pensador *escéptico*,[1] que sólo creía en la verdad de los hechos, de los incontables hechos históricos que llenan las páginas de todos y cada uno de sus libros, y nunca creyó en la verdad de las ideas generales. No admitía ninguna trascendencia fundacional. Y, sin embargo, no fue un nihilista, pues constataba la existencia de la libertad humana (palabra que se puede leer en sus textos) y no pensaba que, aun erigida en doctrina «desencantada», la pérdida de todo fundamento metafísico o religioso hubiese desanimado nunca a esta libertad de tener convicciones, esperanzas, a albergar iras, revueltas (él mismo fue un ejemplo de ello; fue un militante a su manera, la propia de un nuevo tipo de intelectual; en política fue un *reformador*); pero consideraba falso e inútil elucubrar acerca de sus combates y luchas, disertar sobre lo que le indignaba; en definitiva: generalizar. «No utilicéis el pensamiento para atribuirle a una práctica política un valor de verdad», escribió.[2]

No fue el enemigo del hombre y del sujeto humano, como se ha creído: sencillamente consideraba que ese sujeto no podía hacer descender del cielo una verdad absoluta ni actuar soberanamente en el cielo de las verdades; que él no podía hacer más que reaccionar contra las verdades y las realidades de su época o aportar innovaciones sobre ellas. Como

1. John Rajchman, *Michel Foucault: la liberté de savoir*, Presses Universitaires de France, 1987, pág. 8: «Foucault es el gran escéptico de nuestra época. Duda de nuestros dogmatismos y de nuestras antropologías filosóficas, es el filósofo de la dispersión y de la singularidad».

2. *Dits et Écrits, 1954-1988*, ed. de Defert y Ewald, Gallimard, 1994, 4 vols. (en adelante, *DE*), vol. III, pág. 135.

Montaigne, y en las antípodas de Heidegger,[3] estimaba que «nosotros no tenemos ninguna comunicación con el Ser».[4] No obstante, su escepticismo nunca le llevó a exclamar: «¡Ay, es todo dudoso!». Es más apropiado afirmar que este supuesto «sesentayochista» fue un empirista y un filósofo del conocimiento, en oposición a una ambiciosa Razón. Llegó sin alardes a un concepto general de la condición humana, de su libertad que reacciona y de su finitud. El foucaultismo es, en realidad, una antropología empírica que tiene su coherencia y cuya originalidad reside en estar fundada en la crítica histórica.

Pasemos ahora a los detalles, aunque para evitar confusiones enunciaremos previamente nuestros dos principios. *Primo*, el objetivo último de la historia humana, más allá incluso del poder, de la economía, etc., es la verdad: ¿qué régimen económico osaría declararse falso? Este problema de la verdad en la historia no tiene nada, absolutamente nada que ver con un cuestionamiento de la inocencia de Dreyfus o de la realidad de las cámaras de gas. *Secundo*, el conocimiento histórico, por su parte, si pretende llevar hasta el final sus análisis de una época dada, debe llegar, más allá de la sociedad o de la mentalidad, a las verdades generales en las que las mentes de la época en cuestión se hallaban encerradas sin saberlo, como peces en una pecera.

En cuanto al escéptico, se trata de un ser doble. Mientras piensa, está fuera de la pecera y contempla a los peces que nadan dando vueltas en redondo. Pero, como hay que vivir, se encuentra dentro del recipiente, al ser también un pez, para decidir qué candidato tendrá su voto en las próximas elecciones (sin conceder por ello un valor de verdad a su decisión). El escéptico es a la vez un observador, fuera de la pecera, a la que pone en duda, y uno de los pececillos rojos. Un desdoblamiento que en modo alguno ha de considerarse trágico.

En este caso, el observador que es el héroe de este breve libro se llamaba Michel Foucault, ese delgado, elegante e incisivo personaje al que nada ni nadie hacían retroceder, esgrimista intelectual que manejaba la pluma como si fuese un sable. Por eso, bien habría podido titular el libro que el lector se dispone a empezar *El samurái y el pez rojo*.

3. Foucault manifestó que Heidegger había sido muy importante para él y mencionó sus lecturas de Heidegger en *DE*, vol. IV, pág. 703; pero, en mi humilde opinión, apenas leyó más allá de *Vom Wesen der Wahrheit* y el gran libro dedicado a Nietzsche, importante para él, pues este libro tuvo el efecto paradójico de convertirlo en nietzscheano y no en heideggeriano.

4. Montaigne, II, 12, *Apologie de Raymond Sebond*.

CAPÍTULO 1

Todo es singular en la historia universal: el «discurso»

Cuando apareció la *Historia de la locura*, algunos historiadores franceses, de los mejor predispuestos (entre ellos, el autor de estas líneas) no advirtieron de entrada la trascendencia del libro. Foucault solamente mostraba —creí yo— que el concepto que nos hemos formado de la locura ha variado mucho a través de los siglos. No nos decía nada nuevo; en definitiva, ya lo sabíamos: las realidades humanas revelan una contingencia radical (es la ya conocida «arbitrariedad cultural») o cuando menos son diversas y variables. No hay ni constantes históricas, ni esencias, ni objetos naturales. Nuestros antepasados tenían ideas muy extrañas acerca de la locura, la sexualidad, el castigo o el poder. Pero era como si admitiésemos calladamente que esos tiempos del error habían quedado atrás, que nosotros lo hacíamos mejor que nuestros abuelos y que conocíamos la verdad alrededor de la cual ellos habían estado dando vueltas. «Este texto griego habla del amor según la concepción que se tenía de él en la época», decíamos; pero ¿valía nuestra idea del amor más que la suya? No nos atreveríamos a asegurarlo, si hoy se nos plantease esta pregunta ociosa e inactual; pero ¿pensamos en ello seriamente, intelectualmente? Foucault se detuvo a pensar seriamente en la cuestión.

Yo no entendí que Foucault estaba participando sin decirlo en un gran debate del pensamiento moderno: ¿la verdad es o no adecuación a su objeto, se parece o no a lo que enuncia, tal y como el sentido común supone? A decir verdad, cuesta ver por dónde acertaríamos a saber si es parecida, puesto que no tenemos otra fuente de información que nos permita confirmarlo, pero pasemos. Para Foucault, al igual que para Nietzsche, William James, Austin, Wittgenstein, Ian Hacking y muchos otros, cada uno con sus puntos de vista, el conocimiento no puede ser el

espejo fiel de la realidad; al igual que Richard Rorty,[1] Foucault no cree en ese espejo, en esa idea «especular» del saber; según él, el objeto en su materialidad no puede separarse de los marcos formales a través de los cuales lo conocemos y que Foucault, con una palabra mal elegida, llama «discurso». Todo está ahí.

Mal entendida, esta noción de la verdad como no correspondencia con lo real ha llevado a creer[2] que, según Foucault, los locos no estaban locos y que hablar de locura era ideología; incluso Raymond Aron interpretaba así la *Historia de la locura* y me lo dijo sin ambages. La locura es demasiado real, basta con ver un loco para saberlo, protestaba, y tenía razón: el propio Foucault profesaba que la locura, a pesar de no ser lo que su discurso dijo, ha dicho y dirá de ella, tampoco «no era nada».[3]

¿Qué es entonces lo que Foucault entiende por discurso? Algo muy sencillo: es la descripción más precisa, más exacta de una formación histórica en su desnudez, es la puesta al día de su última diferencia individual.[4]

En su primer libro, el punto de partida heurístico de Foucault fue la elucidación del discurso de lo que llamamos locura (la sinrazón, decía el discurso de antaño); los libros siguientes han ejemplificado con otros temas la filosofía escéptica que él había extraído de la experiencia de detalle; pero él mismo nunca expuso de cabo a rabo su doctrina, sino que dejó a sus comentaristas tan temible tarea.[5] Voy a tratar de explicar aquí el pensamiento de quien fue un gran amigo y al que considero de una gran inteligencia. Citaré profusamente sus *Dits et Écrits* («Dichos y escritos»), pues en ellos evoca los fundamentos de su doctrina más a menudo que en sus principales obras.

Antes de aventurarnos, partamos de un ejemplo. Supongamos que

1. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979 (trad. fr.: *L'homme spéculaire*, Seuil, 1990; trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989).

2. *DE*, vol. IV, pág. 726: «Han puesto en mi boca la afirmación de que la locura no existía, cuando el problema era absolutamente el inverso». Véase también *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, ed. de Ewald, Fontana y Senellart, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004, pág. 5.

3. *Sécurité, territoire, population*, ed. de Ewald, Fontana y Senellart, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004, pág. 122 (trad. cast.: *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France*, Tres Cantos, Akal, 2008): «Puede decirse sin duda que la locura no existe, pero eso no quiere decir que no sea nada».

4. Veamos ahora mismo un ejemplo. En Homero, al igual que durante toda la Antigüedad, escribe M. I. Finley, «a las mujeres se las consideraba naturalmente inferiores y su función se limitaba por consiguiente a la procreación y a las labores domésticas» (*Le Monde d'Ulysse*, Maspero, 1983, pág. 159). Hélène Monsacré, desglosando con más finura los hechos, escribió: «La alteridad profunda de la mujer reside en la imposibilidad de integrar verdaderamente una parte de lo masculino» (*Les larmes d'Achille: le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel, 1984, pág. 200).

5. Como constata Daniel Defert, «La violence entre pouvoirs et interprétations chez Foucault», en *De la violence, Séminaire de Françoise Héritier*, Odile Jacob, 2005, vol. I, pág. 105, Foucault rara vez enunció formalmente los grandes temas de su filosofía.

nos proponemos escribir una historia del amor o de la sexualidad a través de las distintas épocas. Podríamos darnos por satisfechos de nuestro trabajo cuando lo hubiéramos llevado hasta el punto en que el lector leyera en él qué variaciones modularon paganos o cristianos en sus ideas y en sus prácticas acerca del harto conocido tema del sexo. Pero supongamos que, llegados a este punto, hay algo que sigue importunándonos, y creemos que es necesario llevar el análisis más lejos; hemos sentido, por ejemplo, que tal o cual manera de expresarse de un autor griego o medieval, tales palabras, tal giro de una frase deja después de nuestro análisis un residuo, un matiz que implicaba algo que nos había pasado desapercibido. Y que en lugar de descuidar ese residuo como si fuera apenas una expresión torpe, un casi de algo, una parte muerta del texto, hacemos un esfuerzo para explicitar lo que parecía implicar pero no lo logramos.

Y entonces la venda nos cae de los ojos: una vez explícita esa variación hasta su final, el tema eterno se desvanece y en su lugar sólo hay variaciones, diferentes entre sí, que se han sucedido y a las que llamaremos los «placeres» de la Antigüedad, la «carne» medieval y la «sexualidad» de los modernos. Ahí están las tres ideas generales que los hombres se han hecho sucesivamente sobre el núcleo incontestablemente real, probablemente transhistórico, pero inaccesible, que se encuentra tras ellas. Inaccesible o más bien imposible de aislar: algo de lo cual terminaríamos haciendo un discurso, fatalmente.

Supongamos que, gracias al «programa» de una ciencia, averiguamos algo cierto, algo científico, en relación con el tema de la homosexualidad (para Foucault, las ciencias no eran palabras vanas); por ejemplo (una suposición gratuita por mi parte), que las inclinaciones homosexuales sean de origen genético. Vale, ¿y luego? *And then what?* ¿Qué *es* la homosexualidad? ¿Qué haríamos con ese pedazo, pequeño o grande, de verdad? Foucault quería que se hiciese el discurso de un detalle insignificante que sólo concerniera a la anatomía y a la fisiología, y no a la identidad de los individuos; en resumen, un detalle del que sólo se hablaría en la cama o en la consulta del médico:

> ¿Necesitamos *verdaderamente* un *verdadero* sexo? [la cursiva irónica es suya] Con una constancia que roza la terquedad, las sociedades del Occidente moderno han respondido que sí. Han introducido obstinadamente esta cuestión del «verdadero sexo» dentro de un orden de cosas donde cabía imaginar que sólo cuentan la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres.[6]

6. *DE*, vol. IV, pág. 116.

El amor antiguo fue un discurso de los «placeres» afrodisíacos, que no tenían nada de sospechoso, y de su control ético y cívico; con las actitudes amorosas de esta época tan tímida como poco pecaminosa, donde de noche sólo un libertino hacía el amor, y no a oscuras sino alumbrándose con una vela, donde una moral cívica hacía menos distingos entre los sexos que entre los roles activo y pasivo, donde el ideal de autocontrol suponía que un don Juan fuese considerado un afeminado, donde la reprobación obsesiva del cunnilingus (que no por ello se practicaba menos) era la inversión de una jerarquía de los sexos, donde el pederasta suscitaba sonrisas porque su afición a los placeres lo llevaba a ser muy enamoradizo, etc.

Tomemos un ejemplo menos amable que el amor: el derecho penal a través de las distintas épocas. No basta con decir que durante el Antiguo Régimen los castigos eran atroces, lo cual demuestra la dureza de las costumbres. En los espantosos suplicios de esta época, la soberanía real «se abate con toda su fuerza» sobre el sujeto rebelde, para que todo el mundo pueda comprobar con sus propios ojos la barbaridad del crimen y la desproporción de fuerzas entre ese rebelde y su rey, al que el suplicio venga ceremonialmente. Con el Siglo de las Luces, el castigo, infligido desde su rincón por un aparato administrativo especializado, se convierte en preventivo y correctivo; la cárcel será una técnica coercitiva de adiestramiento, para introducir nuevas costumbres en el ciudadano que no ha respetado una ley.[7] Sin duda debemos considerarlo como un progreso humanitario, pero es preciso comprender que hay algo más que una mejoría: es un cambio completo.

Quince siglos antes, en las arenas del Imperio Romano, al condenado se le preparaba una muerte con una puesta en escena mitológica; lo vestían como a Hércules suicidándose mediante el fuego y lo quemaban vivo; algunas mujeres cristianas eran disfrazadas de Danaides y, por lo tanto, las violaban previamente, o bien las disfrazaban de Dircea y las ataban a los cuernos de un toro. Estas escenificaciones eran un sarcasmo, un *ludibrium*; el cuerpo cívico con el que el culpable creía rivalizar se mofa de él, se ríe en sus narices para demostrarle que no es ni con mucho el más fuerte. Cada uno de estos discursos sucesivos se encuentra implícito en las leyes penales, gestos, instituciones, poderes, costumbres e incluso edificios que los ponen en práctica y que forman lo que Foucault llama el dispositivo.

7. Simplifico el análisis más minucioso que Foucault hace en *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, 1975, págs. 133-134 (trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000).

Como se ve, hemos partido sin una idea preconcebida del detalle de los «hechos concretos»;[8] hemos descubierto entonces variaciones tan originales que cada una de ellas es un tema por sí sola. Yo hablaba de tema y de variaciones; Foucault explicó mejor las cosas y así anotó en 1979 en su cuaderno: «No pasar los universales por el rallador de la historia, sino hacer pasar la historia al hilo de un pensamiento que rechaza los universales».[9] Ontológicamente, no existen más que variaciones, pues el tema transhistórico no es más que un nombre vacío de sentido: Foucault es nominalista, como Max Weber y como todo historiador que se precie. Heurísticamente, es mejor partir del detalle de las prácticas, de lo que se hacía y se decía, y hacer el esfuerzo intelectual de explicitar con ello el discurso; es más fecundo (aunque más difícil para el historiador y también para los lectores)[10] que arrancar de una idea general y muy conocida, pues nos arriesgamos entonces a atenernos a esta idea, sin advertir las diferencias últimas y decisivas que la reducirían a nada.

Olvidemos los suplicios y volvamos a los placeres. Hemos podido distinguir sin dificultad entre los placeres paganos y la «carne» cristiana (este discurso de la carne pecadora y de la naturaleza que hay que seguir porque es una creación divina). Y han seguido otros discursos, como el del «sexo» de los modernos,[11] al que han contribuido la fisiología, la medicina y la psiquiatría; y tal vez el *gender* posmoderno, con el feminismo y la permisividad o más bien el derecho subjetivo a ser uno mismo y a decirlo (el psicoanálisis no sobreviviría, apostillaría aquí Didier Éribon). Además, adivinamos que cada «discurso» activa en torno al amor una gran cantidad de elementos dispuestos a su alrededor: costumbres, palabras, saberes, normas, leyes, instituciones; por eso sería preferible hablar de prácticas discursivas o también, empleando una palabra cargada de sentido sobre la cual volveremos más adelante, de dispositivos.[12]

8. Véase *DE*, pág. 635: «Dirigirse como campo de análisis a las *prácticas*, abordar el estudio a través de lo que *se hacía*».

9. *DE*, vol. I, pág. 56.

10. Los libros de Foucault, que son incontestablemente difíciles, han podido desconcertar a los historiadores de formación más tradicional, que sin embargo se aventuraron a criticarlos (pienso, por ejemplo, en las carcajadas fruto de una lectura errónea contra su interpretación del *Libro de la interpretación de los sueños*, de Artemidoro de Daldis).

11. Véase *DE*, vol. III, págs. 311-312; Arnold I. Davidson, *The Emergence of Sexuality*, Harvard, 2001 (trad. fr.: *L'Émergence de la sexualité: épistemologie historique et formation des concepts*, Albin Michel, 2005, págs. 79-80; trad. cast.: *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay, 2004).

12. La palabra «dispositivo» le permite a Foucault no emplear la de «estructura» y evitar cualquier tipo de confusión con esta idea, por entonces de moda y que se presta a confusión.

Sigamos: en lugar de la banalidad que es el amor aparecieron entonces ante nuestros ojos varios pequeños objetos «de época», extraños y nunca vistos. Efectivamente, acabábamos de sacar a la luz la parte sumergida del amor en la época considerada. La parte visible, la única que aparecía a nuestra vista, tenía un aspecto de lo más familiar; en cambio, cuando conseguimos explicitar la parte no visible, no consciente, apareció un objeto «lacunar y en pedazos»[13] cuyos contornos irregulares no se correspondían con nada sensato y ya no llenaban la amplia y noble túnica que antes los cubría; más bien invitaban a pensar en las fronteras históricas de las naciones, cuyo trazado zigzagueante responde a los azares de la historia y no a fronteras naturales.

Es cierto que la idea que nos formamos de la sexualidad o de la locura (idea que el «discurso» inconsciente, implícito, sigue de cerca manifestando con la mayor precisión la singularidad y la anomalía que nosotros no vemos), esta idea con su discurso se refiere seguramente a una «cosa en sí» (diría yo abusando del vocabulario kantiano), a una realidad que pretende representar. No hay duda de que la sexualidad, la locura, existen: no son inventos ideológicos. Podríamos especular hasta el infinito, pero sigue siendo verdad que el hombre es un animal sexuado, como demuestran la fisiología y el instinto sexual. Todo lo que hemos pensado acerca del amor o de la locura a través de los siglos señala la existencia y la ubicación de cosas en sí. No obstante, no poseemos una verdad adecuada de estas cosas, pues sólo alcanzamos una cosa en sí a través de la idea que nos hemos formado de ella en cada época (idea cuya formulación última, la *differentia ultima*, es el discurso). La alcanzamos solamente como «fenómeno», pues no podemos separar la cosa en sí del «discurso» en que está inserta para nosotros. A Foucault le gustaba decir «cubierta de arena». No podríamos conocer nada en ausencia de esas especies de presuposiciones: si no hubiese habido discursos, el objeto X en el que se creyó ver sucesivamente una posesión divina, la locura, la sinrazón, la demencia, etc., no existiría menos, pero en nuestra mente no habría nada en su lugar.

Ahora bien, todos los fenómenos son singulares, todo hecho histórico o sociológico es una singularidad. Foucault cree que no existen verdades generales, transhistóricas, pues los hechos humanos, actos o palabras, no proceden de una naturaleza, de una razón que serían su origen, ni reflejan fielmente el objeto al que aluden. Al margen de su engañosa

13. *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, pág. 157 (trad. cast.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970).

generalidad o de su supuesta funcionalidad, esta singularidad es la de su extraño discurso. Dicha singularidad surge una y otra vez de los azares del devenir, de la compleja concatenación de causalidades coincidentes, pues la historia de la humanidad no está subtendida por lo real, lo racional, lo funcional ni por algún tipo de dialéctica. Es preciso «localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda monótona finalidad»,[14] de todo funcionalismo. La sugerencia tácita que Foucault les hace a los sociólogos y a los historiadores (en paralelo a él, algunos la ponían en práctica por propia iniciativa)[15] es llevar lo más lejos posible el análisis de las formaciones históricas o sociales, hasta dejar al desnudo su singular extrañeza.

Cada época tiene su pecera

Foucault, cuyo pensamiento no se concretó sino al cabo de los años y cuyo vocabulario técnico fue durante mucho tiempo algo vago, evocó dichas singularidades con la palabra «discurso», pero también «prácticas discursivas», «presuposiciones», «episteme», «dispositivo»... En lugar de insistir en estos diferentes vocablos, más vale atenerse a lo principal: pensamos las cosas relativas al hombre a través de las ideas generales que creemos adecuadas, cuando nada humano es adecuado, racional ni universal. Hecho que sorprende e inquieta a nuestro sentido común.

Asimismo, una ilusión tranquilizadora nos lleva a percibir los discursos a través de ideas generales, de modo que ignoramos la diversidad y singularidad de cada uno de ellos. Pensamos habitualmente con tópicos, con generalidades, y por eso los discursos siguen siendo para nosotros «inconscientes», escapan a nuestra mirada. Los niños llaman a todos los hombres papá y a todas las mujeres mamá, reza la primera fra-

14. *DE*, vol. II, pág. 136.

15. Es por ejemplo el caso, en mi opinión, de L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification*, Gallimard, 1991, o de P. Rosanvallon. Éste, para caracterizar el método, anotaba en 2001 que aprehendía las «ideas» cuya historia escribía como «representaciones *activas* que limitan el campo de los posibles por el de lo pensable», con el fin de «rebasar la escisión corrientemente admitida entre el orden de los hechos y el de las representaciones»; añadía que la historia de lo político «no puede limitarse al análisis y al comentario de las grandes obras»: encontraremos esta misma convicción en Foucault. En *Généalogie des Barbares* (Odile Jacob, París, 2007; trad. cast.: *Genealogía de los bárbaros*, Barcelona, Paidós, 2009), R.P. Droit muestra los desplazamientos constantes de la «frontera histórica» que es el discurso que separa a los bárbaros de quienes no lo son. No insinuó en modo alguno que estos autores estén siguiendo a Foucault, pero la sutil precisión de sus análisis, que no recurre a los universales y que muerde en profundidad en la realidad, lleva a pensar en la manera de hacer de Foucault.

se de la *Metafísica* de Aristóteles. Es preciso realizar un trabajo histórico, que Foucault llama arqueología o genealogía (no entraré en los detalles) para sacar a la luz el discurso. Dicha arqueología es por cierto un balance desmitificador.

Lo es porque, cada vez que se llega a esta *differentia ultima* del fenómeno que es el discurso escrito, descubrimos invariablemente que el fenómeno es extraño, arbitrario, gratuito (antes lo comparábamos con el trazado de las fronteras históricas). Balance: cuando hemos ido hasta el fondo de cierto número de fenómenos, constatamos la singularidad de cada uno de ellos y la arbitrariedad característica de todos ellos, y así se llega por inducción a una crítica filosófica del conocimiento, se llega a la constatación de que las cosas humanas carecen de fundamento y al escepticismo sobre las ideas generales (pero sobre ellas nada más: no sobre singularidades como la inocencia de Dreyfus o la fecha exacta de la batalla de la selva de Teutoburgo).

No cabe duda de que los libros de historia y de física, que no hablan de ideas generales, están llenos de verdades. Pero no por ello deja de ser cierto que el hombre, el sujeto del que hablan los filósofos, no es un sujeto soberano. No domina el tiempo ni lo verdadero. «Cada uno de nosotros sólo puede pensar como se piensa en su tiempo», escribió un condiscípulo de Foucault en la Escuela Normal y en la Facultad de Filosofía, Jean d'Ormesson, que en este punto está de acuerdo con nuestro autor: «Aristóteles, san Agustín e incluso Bossuet no son capaces de elevarse hasta condenar la esclavitud; siglos más tarde, condenarla nos parece una evidencia». Parafraseando a Marx, la humanidad se plantea problemas en el momento en que los resuelve, pues cuando se derrumba la esclavitud y todo el dispositivo legal y mental que la sostenía, se derrumba a su vez su «verdad».

En cada época, los contemporáneos están encerrados en discursos como en peceras falsamente transparentes, ignoran qué peceras son ésas e incluso que haya pecera. Las falsas generalidades y el discurso varían a través de los tiempos; pero en cada época pasan por verdaderos. Y ello es así de modo que la verdad se reduce a *decir verdad*, a hablar conforme a lo que se admite como verdadero y un siglo más tarde provocará sonrisas.

La originalidad de la investigación consiste en trabajar sobre qué es verdad en los distintos tiempos. Empecemos por ilustrarlo con la mayor ingenuidad: detrás de la obra de Foucault —como detrás de la de Heidegger— está agazapado un no dicho truístico y aplastante: el pasado antiguo y reciente de la humanidad no es más que un vasto cementerio de grandes verdades muertas. Se ha vuelto una evidencia desde hace

más de un siglo, o más de un milenio; durante el mismo largo período, la gran filosofía pensó sin embargo en muchas otras cosas aparte de esta verdad inicial: cada filósofo, Hegel, Comte, Husserl, esperaba ser el destinado a acabar con la época de las errancias. Foucault, en cambio, se ciñó a este problema del cementerio y lo hizo desde un ángulo de investigación personal e inesperado: la exploración en profundidad del «discurso», la explicitación de las últimas diferencias entre formaciones históricas y, por tanto, el final de las últimas ideas generales.

Para decirlo de otro modo, la mayoría de los filósofos parten de la relación del filósofo, o de los hombres, con el Ser, con el mundo, con Dios. Foucault, por su parte, arranca de lo que los diferentes hombres hacen como si fuera obvio y dicen teniéndolo por verdadero; o, más bien, como la inmensa mayoría de los hombres están muertos, parte de todo lo que pudieron hacer y decir en las distintas épocas. En suma, parte de la historia, de la que toma muestras (la locura, el castigo, el sexo...) para detallar su discurso e inferir de ello una antropología empírica.

Explicitar un discurso, una práctica discursiva, consistirá en interpretar lo que la gente hacía o decía, comprender lo que suponen sus gestos, palabras, instituciones, cosa que hacemos a cada minuto: nosotros nos comprendemos entre nosotros. El instrumento de Foucault será por lo tanto una práctica cotidiana, la hermenéutica, la elucidación del sentido;[16] esta práctica cotidiana escapa al escepticismo bajo cuya copa caen las ideas generales. Su hermenéutica, que comprende el sentido de los actos y de las palabras de otros, sigue de cerca este sentido, lejos de encontrar el eterno Eros en el amor antiguo o de contaminar este Eros con el psicoanálisis o con una antropología filosófica. Comprender lo que dice y hace el prójimo es un oficio de actor que «se mete en la piel» de su personaje para comprenderlo; si este actor es un historiador, deberá además convertirse en autor teatral para componer el texto de su papel y encontrar palabras (conceptos) para decirlo.

Añadamos de inmediato que esta hermenéutica, que no hace sino acotar la positividad de los datos empíricos, estaba en las antípodas del *linguistic turn* de la década de 1970, que llegaba a desvanecer en interpre-

16. La relación de una mente humana con otra, viva o muerta, hecha de iniciativa y de receptividad (se traduzca esta mente en palabras o en actos o incluso en una «mente objetiva», costumbre, institución, doctrina, práctica con la «significación» de esas prácticas), esta relación de comprensión, correcta o errónea, es un hecho primordial de la condición humana, irreductible a algo previo. Es este hecho lo que posibilita el conocimiento histórico. En cambio, sólo «comprendemos» (o creemos comprender, por supuesto) los fenómenos naturales, sobre todo si son extraordinarios, creyendo que son obra de los espíritus o son espíritus.

taciones llevadas al infinito («el sentido de un texto cambia con el tiempo y el intérprete») las sólidas evidencias que tanto apreciaba Foucault.[17] He leído no sé dónde una censura contra cierta «corriente posmoderna, básicamente surgida de los discípulos de Foucault, que viene a relativizarlo todo, a afirmar que todo es cuestión de interpretación». En lo que concierne a los discípulos, no sabría qué decir, pero respecto a Foucault nada es más falso: convencido de que un texto no es su propia interpretación, el método fundamental de Foucault consiste en comprender con la máxima precisión lo que el autor del texto quiso decir en su tiempo.

En Foucault encontramos, efectivamente, una especie de positivismo hermenéutico: no podemos conocer con certeza nada sobre el yo, el mundo y el Bien, pero nos comprendemos entre nosotros, vivos o muertos. Que nos comprendamos bien o mal es otro asunto (una buena comprensión supone estar inscrito en cierta tradición o estar impregnado de una tradición extranjera; nadie se convierte en helenista de manera improvisada), pero finalmente podemos acabar comprendiéndonos.

Es una hermenéutica, a causa del «principio de irreductibilidad del pensamiento» (no olvidemos aquí que la conciencia no está en la raíz del pensamiento); «no hay experiencia que no sea una manera de pensar». Los hechos históricos «pueden no ser independientes de las determinaciones concretas de la historia social», pero, pese a ello, el hombre sólo puede experimentarlas «a través del pensamiento». El interés de clase o incluso las relaciones de producción económicas pueden ser «estructuras universales», las fuerzas de producción, la máquina de vapor, pueden ser «determinaciones concretas de la existencia social»:[18] pero no por ello deben pasar menos por el pensamiento para ser vividos, para convertirse en acontecimiento. Esto justifica un poco la palabra «discurso», pues el pensamiento sigue estando más cerca de la palabra que de una locomotora.

El método de esta hermenéutica es el que sigue: en lugar de partir de los universales como esquema de inteligibilidad de las «prácticas concretas», que son pensadas y comprendidas, aun cuando se practiquen en silencio, se partirá de estas prácticas y del discurso singular y extra-

17. Sí, cada persona puede interpretar un texto a su capricho personal, pero el texto, que no es más que su propia interpretación, sigue estando ahí. Contra el *linguistic turn* y Gadamer, véase R. Chartier, *Au bord de la falaise: l'histoire entre certitude et inquiétude*, Albin Michel, 1998, págs. 87-125; R. Koselleck, *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Suhrkamp, 2000, págs. 99-118 (trad. cast.: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001); E. Flaig, «Kinderkrankheiten der neuen Kulturgeschichte», *Rechtshistorisches Journal*, n.º 18, 1999, págs. 458-476.

18. *DE*, vol. IV, pág. 580. Véase vol. I, pág. 571: «Marx no interpreta la historia de las relaciones de producción, interpreta una relación que se da ya como una interpretación, puesto que se presenta como naturaleza».

ño que suponen, «para pasar en cierto modo a los universales por la trama de esas conductas»; descubrimos entonces la verdad verdadera del pasado y la «inexistencia de los universales».[19] Para citar sus propias palabras, «parto de la decisión a la vez teórica y metodológica que consiste en decir: supongamos que los universales no existen»; por ejemplo, supongamos que la locura no existe, o más bien que sólo sea un falso concepto (aunque le corresponda una realidad). «Desde ese momento, ¿qué historia cabe hacer de esos diferentes acontecimientos, de esas diferentes prácticas que, en apariencia, se atienen a ese supuesto que es la locura?»[20] Y que consiguen que termine existiendo como locura verdadera a nuestros ojos, en lugar de seguir siendo una cosa perfectamente real, aunque desconocida, no percibida, indeterminada y sin nombre. O desconocida o mal conocida: la locura y todas las cosas humanas no tienen más elección que ser singularidades.

Singularidad, hemos dicho, pues los discursos de los fenómenos son singulares en los dos sentidos de la palabra: son extraños y no entran en una generalidad, siendo cada uno de ellos único en su especie. Por lo tanto, para aislarlos, partamos de los detalles y procedamos a aplicar una *regresión*[21] a partir de las prácticas concretas del poder, de sus procedimientos, de sus instrumentos, etc. Podemos entonces enunciar formalmente un discurso —un conjunto de prácticas reales— que alcanza su forma cumplida en el siglo XVIII, y que Foucault describe con el nombre de «gubernamentalidad», y que difiere del discurso medieval del Estado de justicia en la misma medida que del Estado administrativo del Renacimiento. Otra regresión, cuando en *Vigilar y castigar* presentía no tanto una continuidad penal como una diferencia tácita entre los castigos del Antiguo Régimen, donde el soberano «se abatía con toda su fuerza» sobre el reo, y nuestro sistema carcelario.

Usando o abusando de una analogía freudiana, Foucault dice que había «intentado aislar un dominio autónomo que cabría llamar el del inconsciente del saber», «encontrar en la historia de la ciencia, de los conocimientos y del saber humano algo que sería como su inconscien-

19. *Naissance de la biopolitique*, pág. 5. (Trad. cast. *Nacimiento de la biopolítica*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2007.)

20. *Ibid.*, pág. 5, con la nota 4, pág. 26. También aquí Foucault rectifica probablemente lo que yo le hice decir en 1978. Véase también *DE*, vol. IV, pág. 634: «rechazar el universal de la *locura*, de la *delincuencia* o de la *sexualidad* no quiere decir que eso a lo que se refieren estas nociones no sea nada», o que no sean más que ideologías interesadas y engañosas.

21. *Naissance de la biopolitique*, págs. 4-5. [La regresión es un método de análisis de los datos de la realidad económica que sirve para poner en evidencia las relaciones que existen entre diversas variables. *N. de la t.*]

te».[22] La conciencia «no está nunca presente en tal descripción»[23] de los discursos; los discursos «se han vuelto invisibles», son «el inconsciente, no del sujeto parlante, *sino de la cosa dicha* (la cursiva es mía), «un inconsciente positivo del saber, un nivel que escapaba a la conciencia» de los agentes, que éstos utilizaban «sin tener conciencia de ello».[24]

La palabra «inconsciente» no es, evidentemente, más que una metonimia: sólo existe inconsciente, freudiano o de otro tipo, en nuestros cerebros. En lugar de «inconsciente», léase entonces «implícito». Por ofrecer un ejemplo simple: a Luis XIV se lo glorificaba por ser un gran conquistador, lo cual supone, implica, que en su época importaban el prestigio y el poderío de un soberano, que se medían por la extensión de sus posesiones, que resultaba real ampliar mediante las guerras. Después de la caída de Napoleón, Benjamin Constant afirmaría que este «espíritu de conquista» era algo desfasado.

El discurso bien o mal llamado así, esta especie de inconsciente, es precisamente lo que no está dicho y permanece implícito. Añadamos con Roger-Pol Droit que los límites entre el consciente y el inconsciente «no preexisten a la división que los define»,[25] puesto que esos límites no son otra cosa que el trazado de una frontera histórica: datan de esta última, son contemporáneas al acontecimiento singular que ellas acotan, no derivan del inconsciente en tanto que estructura permanente de la psique.

El discurso es esta parte invisible, este pensamiento impensado donde se singulariza cada acontecimiento de la historia. Unas cuantas líneas nos permitirán entender en qué consiste el esfuerzo de apercepción del discurso:

> El enunciado puede no estar oculto, y pese a ello no es visible; no se ofrece a la percepción como el portador manifiesto de sus límites y de sus caracteres. Se requiere cierta conversión de la mirada y de la actitud para poder reconocerlo y considerarlo en sí mismo. Tal vez sea eso demasiado conocido que se escabulle sin cesar, tal vez sea [una] transparencia demasiado familiar.[26]

Sí, se requiere una mirada más penetrante para percibirlo, y por eso el progreso metodológico que supone la escritura histórica de Foucault

22. *DE*, vol. I, pág. 665.
23. *Ibid.*, págs. 707-708.
24. *DE*, vol. II, págs. 9-10.
25. R.-P. Droit, *Michel Foucault: entretiens*, Odile Jacob, 2004, pág. 34.
26. *L'Archéologie du savoir*, pág. 145.

es igualmente una avanzadilla del arte que es también la historia; un progreso en agudeza, en precisión, que nos lleva a pensar en el progreso del *disegno* en el arte florentino del Renacimiento.

Un arte de captar la individualidad que borra los tópicos. Las sendas de la aventura humana nos parecen balizadas por grandes palabras que no son más que grandes tópicos: universalismo, individualismo,[27] identidad,[28] desencantamiento del mundo,[29] racionalización, monoteísmo... Cada una de estas palabras puede abarcar un montón de cosas, pues no existe una racionalización en general.[30] Es decir, la *Política sacada de las Sagradas Escrituras* de Bossuet es tan racional a su manera

27. *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984, pág. 56 (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 3, *La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1984). Además, individualismo quiere decirlo todo: ¿es una atención atribuida al individuo por un individuo a su propia persona, como ejemplificación de la condición humana? ¿Una prioridad ontológica o incluso una primacía ética del individuo sobre la colectividad o sobre el Estado? ¿Un no conformismo, un desdén de las normas comunes? Realizar sus virtualidades personales a título de obra maestra entre los seres humanos ¿sería al precio de la amoralidad? ¿La voluntad de realizarse en lugar de quedarse en el punto de partida? ¿Sentirse distintos de los demás y desdeñar los modelos sociales? ¿Querer disponer de una zona de libertades privadas contra los poderes (como en el siglo XVIII, según Charles Taylor)? ¿Afirmar públicamente la elección que uno hace de sí mismo? ¿Tener una relación personal, no mediatizada por los poderes o por un grupo, con el absoluto religioso (como en los tiempos de la Reforma, según decía también Charles Taylor) o ético? ¿Enriquecer su personalidad multiplicando las experiencias y transformándolas en conciencia?

28. Identidad, una palabra vaga, abarca realidades múltiples. Ser musulmán es pertenecer a una comunidad de creyentes, a una causa santa, la cual es multiétnica y políticamente dividida, y a menudo conflictiva; no obstante, contra los infieles, los creyentes de todas las nacionalidades forman o deberían formar un grupo solidario cuyos miembros deben o deberían prestarse mutuamente ayuda. El sentimiento de identidad es múltiple, uno puede llamarse musulmán a título personal, o bien miembro de la comunidad de los creyentes o árabe (o bien moro, iraní, etc.), de nacionalidad marroquí, o también fiel súbdito del sultán de Marruecos. El sentimiento de identidad se expresa por lo tanto en términos unas veces religiosos y otras nacionales. Lo cual implica el riesgo de hacernos creer que el islam sirve de «cobertura ideológica» a la política, y siempre habrá quien acuse a las religiones de estar con demasiada frecuencia en el origen de fanatismos guerreros. En realidad, cuando un conflicto se encarna en una facción religiosa o herética, la religión no es ni su punto de arranque ni su cobertura ideológica, sino su expresión solemne; de igual modo que en Occidente se expresará en una teoría político-social. Véase Bernard Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Flammarion, 1996, págs. 108, 125-126 y 212 (trad. cast.: *Los árabes en la historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2005). Hay una época de las religiones y una época de las doctrinas; Nietzsche dijo que las guerras por venir serían filosóficas.

29. La *Entzauberung* de Max Weber no es el «desencantamiento» de un mundo sin Dios ni dioses, sino la «desmagificación» de la esfera técnica. La magia trata de *evitar* (quiméricos) peligros o de *legitimar* una decisión (las ordalías, el Juicio de Dios); se opone a la racionalidad tecnicista que *busca* resultados prácticos, y también cierta racionalidad jurídica. Weber habla de esto a propósito de China, donde la considerable importancia de la magia, de la geomancia, de la astrología, etc., se erige en barrera al pensamiento tecnológico. No se trata en modo alguno de religiosidad, de saber si un mundo sin dioses es triste y desencantado y si el siglo XXI será religioso.

30. Contra la idea demasiado general de racionalización, véase *DE*, vol. IV, pág. 26: «No creo que se pueda hablar de *racionalización* en sí sin por una parte suponer un valor razón absoluto y sin exponerse, por otra parte, a poner casi cualquier cosa en la rúbrica de racionalizaciones».

como lo es el *Contrato social* de Rousseau, y conviene no olvidar que el racismo hitleriano se formó a partir de la racionalidad del darwinismo social. En el trabajo del historiador es preciso practicar «un escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos» y admitir la existencia de una constante sólo en último extremo, después de haberlo intentado todo para resolverlo; «no hay que admitir nada de este orden que no sea rigurosamente indispensable».[31]

Dicho sea de paso, los discursos, esas diferencias últimas de cada formación histórica, de cada disciplina, de cada práctica, los discursos, digo, no tienen nada que ver con un estilo de pensamiento común a toda una época, con un *Zeitgeist*; Foucault, que se burlaba de «la historia totalizante» y del «espíritu de un siglo»,[32] no tiene nada que ver con Spengler.

«Tal vez —me dirá el lector—, pero el escepticismo foucaultiano no es más que una ideología idealista que borra las realidades. ¡No hay duda ninguna de que el interés de clase y su ferocidad existen!» No olvide, le recuerdo al lector, a pesar de eso, que este interés era en cada época una singularidad; el de la clase gobernante romana, o clase senatorial, era más político que económico y no era el mismo que el de la clase dominante del capitalismo moderno. El interés de clase tiene, como todas las cosas, su historicidad; su «discurso».

Este interés «material» pasa irreductiblemente por el pensamiento, como hemos visto, y por la libertad, como veremos, de tal modo que hay juego, una flotación: una clase capitalista defiende su interés más o menos ferozmente o blandamente y a menudo está dividida respecto a la política que debe seguir en su propio interés;[33] pues está compuesta de hombres de carne y hueso, no de marionetas al servicio de un esquema dogmático. Lo cual no quiere decir que este interés «carezca de toda forma universal», a saber, de la noción misma de interés de clase, «sino que el funcionamiento y aplicación de estas formas universales es a su vez histórico [...]. A eso es a lo que podríamos llamar el principio de singularidad»,[34] que hace que la historia sea una sucesión de rupturas.

La tarea de un historiador foucaultiano es captar esas rupturas por debajo de continuidades engañosas; si estudia la historia de la democra-

31. *DE*, vol. IV, pág. 634.

32. *L'Archéologie du savoir*, págs. 193-194, 207 y 261; *DE*, vol. I, pág. 676.

33. Cuando éramos jóvenes comunistas con mucho por descubrir aún, nos sorprendió en 1954 enterarnos de que la gran patronal estaba dividida respecto al proyecto de Comunidad Europea de Defensa (la CED).

34. *DE*, vol. IV, pág. 580.

cia, presumirá, como ha hecho Jean-Pierre Vernant, que la democracia ateniense y la democracia moderna sólo tienen en común el nombre. La hermenéutica de los discursos lleva entonces hasta su término una de las vías que tomó la investigación histórica hace ya dos siglos largos: no borrar el color local o más bien temporal (habría que remontarse a Chateaubriand y a la sorpresa que causaron los *Relatos de los tiempos merovingios*, de Augustin Thierry, donde Clovis volvía a llamarse Clodovico). Foucault continúa lo que fue desde el romanticismo[35] el gran trabajo de los historiadores: poner de manifiesto en qué consistió la originalidad de una formación histórica, sin buscar lo natural o lo razonable, prescindiendo de nuestra inclinación, demasiado humana, a la banalización al precio de caer en el anacronismo.

Es más, el filósofo Foucault no hace sino practicar el método de todo historiador, que consiste en abordar cada cuestión histórica en sí misma, y nunca como un caso particular de un problema general, y aún menos de una cuestión filosófica. De modo que los libros de Foucault constituyen una crítica que no se dirige contra el método de los historiadores, sino sobre todo contra la filosofía misma, cuyos grandes problemas se disuelven, según decía, en cuestiones de historia, pues «todos los conceptos son evoluciones».[36]

35. *Les Mots et les Choses*, págs. 381-382 (trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 2006): lo que singulariza la historia como lo escribe el siglo xx no es buscar las leyes del devenir sino, por el contrario, la «preocupación de historizarlo todo».

36. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XI, *Fragments posthumes*, vol. 2, Gallimard, 1982, págs. 345-346, n.° 38 [14] = Mp 16, Ia: «Ya no creemos en conceptos eternos, en formas eternas, y la filosofía es sólo ya la extensión más amplia de la noción de historia». La etimología y la historia del lenguaje nos han enseñado a considerar todos los conceptos como *evoluciones*... Se ha reconocido con extremada lentitud la multiplicidad de las distintas cualidades en un mismo objeto (volviendo a nuestro ejemplo: la distinción entre los placeres, la carne, el sexo y el *gender*).

CAPÍTULO 2

Sólo hay *a priori* histórico

Foucault esperaba ver cómo la escuela histórica francesa se mostraba receptiva a sus ideas. Depositó en ella todas sus esperanzas, pues, a fin de cuentas, ¿acaso no era una élite de mentalidad abierta que gozaba de reputación internacional? ¿No estaban sus miembros preparados para admitir que todo era histórico, incluida la verdad?, ¿que no existían invariantes transhistóricos? Por desgracia para Foucault, esos historiadores estaban entonces muy ocupados con su propio proyecto, el de explicar la historia en referencia a la sociedad. En los libros de Foucault no encontraban las realidades que tenían por regla buscar en una sociedad y tropezaban con problemas que no eran los suyos, como el del discurso, como el de una historia de la verdad.

Estos historiadores ya tenían su propio método, así que no estaban demasiado dispuestos a abrirse a otro cuestionamiento, que era el de un filósofo, autor de unas obras que a duras penas acertaban a comprender, más difíciles para ellos si cabe que para otros lectores, pues en su condición de historiadores podían leerlos sólo en relación con su propio esquema metodológico. Lo que Foucault escribía era desde su punto de vista un tejido de abstracciones ajenas a la práctica histórica. En sus libros encontraban unas nociones distintas de aquellas a las que estaban acostumbrados, y que consideraban la única moneda en curso del historiador. Les parecía que Foucault les pagaba en papel moneda filosófica mientras que ellos hablaban, según creían, de realidades. No todos habían comprendido que su propia prosa creaba una conceptualización sin saberlo y que en el fondo sus nociones eran tan abstractas como las de Foucault. ¿Cómo hablar de una realidad, cómo relatar una intriga y describir unos personajes sin recurrir a nociones? Escribir historia es conceptualizar. Si pensamos en la toma de la Bastilla (¿revuelta?, ¿revolución?), ya estamos conceptualizando.

Sea como fuere o no fuere, Foucault se sintió decepcionado y reaccionó con agresividad. Leamos en qué insolentes términos resumió la evolución de la escuela histórica de los *Annales* desde hacía tres cuartos de siglo:

> Hace años, los historiadores se sintieron muy orgullosos de descubrir que podían hacer no solamente la historia de las batallas, de los reyes y de las instituciones, sino también de la economía. Deslumbrados estaban porque los más astutos de ellos les habían enseñado que también se podía hacer la historia de los sentimientos, de los comportamientos, de los cuerpos. Que la historia de Occidente no sea disociable de la manera como se produce la verdad, y de cómo inscribe sus efectos, no tardarán en entenderlo. El espíritu les sienta bien a las chicas.[1]

Está claro que la cosa arrancó mal...

En 1978, un coloquio entre varios historiadores y él acabó en clash («colisión»); [2] es una lástima, pero tengo que renunciar a narrar por extenso un conflicto tan capital y tan apasionante para el lector. Foucault, decepcionado, amargado, me hizo partícipe de sus reproches: la explicación causal, dijo, «que es una superstición entre los historiadores», no era la única forma de inteligibilidad, el *nec plus ultra* del análisis histórico.[3] «Hay que deshacerse del prejuicio según el cual una historia sin causalidad dejaría de ser historia»;[4] podemos racionalizar toda una porción del pasado de modo que no consista en establecer relaciones de causalidad.[5]

Pensando tal vez en el famoso estudio de Heidegger, añadió: «Lo único que tienen en la cabeza es la Sociedad, que es para ellos lo que la *Physis* era para los griegos»;[6] según decía, los historiadores franceses convertían a la sociedad en «el horizonte general de su análisis».[7] Su teoría derivaba, supongo, de Durkheim y de Marx. Elaborar una historia de la literatura, por ejemplo, o del arte que fuese científica consistía en relacionar el arte con la sociedad, según se enseñaba hacia 1950 en de-

1. *DE*, vol. III, págs. 257-258.
2. *DE*, vol. IV, págs. 20-35.
3. *DE*, vol. I, pág. 583.
4. *Ibid.*, pág. 607.
5. *Ibid.*, pág. 824.
6. He intentado desarrollar esta observación rápida de Foucault en *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, 2007, págs. 59-60, n. 1, y Apénd., págs. 317-318 (trad. cast.: *Cuando nuestro mundo se hizo cristiano*, Barcelona, Paidós, 2008).
7. *DE*, vol. IV, págs. 15, 33 y 651, retomado de *L'Impossible Prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle réunies par Michelle Perrot*, Seuil, 1980, págs. 34 y 55.

terminados seminarios de investigación. Foucault había aprendido, por el contrario, con el compositor Jean Barraqué, que las formas eran no transitivas hacia la sociedad o hacia una totalidad (el espíritu del tiempo, por ejemplo).[8] Si todo no procedía de la sociedad, en cualquier caso conducía a ella; la sociedad era a la vez una matriz y el receptáculo final de todas las cosas. Para un foucaultiano, por el contrario, la sociedad, lejos de ser el principio o el desenlace de toda explicación, necesita a su vez ser explicada; lejos de ser última, es lo que de ella hacen en cada época todos los discursos y todos los dispositivos de los que ella es el receptáculo.

En realidad, Foucault no estaba tan marginado como quería creer y su manera de escribir la historia les resultaba simpática a quienes reivindicaban lo que se conocía como la historia de las mentalidades. Foucault se hallaba más próximo al historiador Philippe Ariès que a los *Annales*;[9] Michelle Perrot, Arlette Farge[10] y Georges Duby apreciaban sus libros. No obstante, el resentimiento de Foucault hacia la corporación de los historiadores se mantuvo intacto.

Digamos para concluir que tanto ruido y tan pocas nueces surgieron de la ambición intelectual de Foucault y de la reacción defensiva de unos historiadores que querían mantenerse fieles a sí mismos. ¿Puedo echar un poquito de leña a este fuego? Creo que sería adecuado para un historiador formular claramente de entrada, si se puede, la identidad singular (el discurso) de los personajes y formaciones históricas cuya historia se propone narrar,[11] antes de «meter en la intriga» a todos esos héroes (pues todo es intriga en nuestro mundo sublunar, donde no hay un motor soberano primero, económico o de otro tipo) y explicar el porqué de su tragedia, desentrañar qué fueron y en qué consistieron esas intrigas. Hay que dar el consejo y el vencejo, intenté hacerlo una vez, pero sin gran éxito, pues el método foucaultiano supera mis capacidades de abstracción.

Y sin embargo, podemos soñar, podemos imaginar a un joven historiador que poseyera el fuego sagrado gracias a la lectura de un libro de

8. Confidencia de Foucault. R.-P. Droit, *Michel Foucault: entretiens*, pág. 82. El arte o la literatura son intransitivos, «hemos podido librarnos de la idea de que la literatura era el lugar de todos los tránsitos, la expresión de las totalidades». El empleo de la palabra «intransitivo», inhabitual en este caso, es, como ocurre a menudo en Foucault, una cita implícita de René Char, *Partage formel*, LIV. Un poeta es como un verbo intransitivo que, según dicen los gramáticos, carece del objeto que lo complete: él hace arte por el arte.

9. Véase *DE*, vol. IV, pág. 651.

10. A. Farge y M. Foucault, *Le Désordre des familles: lettres de cachet de la Bastille*, Gallimard, 1982.

11. Véase *L'Archéologie du savoir*, pág. 213.

Foucault; de *Vigilar y castigar*, por ejemplo, o del curso sobre la gubernamentalidad, sobre las formas y los objetos de los poderes en la época moderna. Sólo el amor a la historia consigue que yo hable así. Cuando éramos estudiantes, a principios de la década de 1950, leíamos con pasión a Marc Bloch, a Lucien Febvre, a Marcel Mauss también, y escuchábamos lo que decía Jacques Le Goff, apenas unos años mayor que nosotros. Soñábamos con escribir algún día la historia tal y como la escribían ellos. Hoy, sueño con jóvenes historiadores que sueñen con escribir como Foucault. Esto no sería la negación de nuestros predecesores, sino la continuación de su convergencia, de ese progreso incesante de los métodos históricos desde hace casi dos siglos.

Al respecto, más de una vez me han pedido que cuente cómo fueron los momentos de colaboración con Foucault, cuando él trabajaba sobre el amor antiguo. «Paul Veyne ha sido de constante ayuda a lo largo de estos años», escribió.[12] ¿En qué consistió mi aportación? En poca cosa, y lo digo con toda sencillez,[13] porque, a fin de cuentas, no tengo por qué recurrir a la falsa modestia. Las ideas eras suyas (como el arco de Ulises, el análisis abstracto era una arma que sólo él podía tensar). En cuanto a los hechos y a las fuentes, Foucault poseía el don de informarse por su cuenta acerca de una cultura o de una disciplina en pocos meses, a la manera de esos políglotas que nos sorprenden al aprender en unas cuantas semanas un idioma más (para olvidarlo acto seguido y aprender otro).

De manera que mi función se redujo a dos cosas: confirmar ocasionalmente su información y brindarle mi apoyo. Me contaba por la noche lo que había elaborado durante el día, para ver si yo protestaba en nombre de la erudición. Y, sobre todo, al ser yo un historiador entre otros, lo reconfortaba con mi actitud simpatizante y desprovista de recelo hacia su método. Aunque él había sufrido más de lo que se supone por la falta de interés que le manifestaron algunos de mis colegas, en los que había depositado más confianza que en sus colegas filósofos.

Olvidemos la crónica ya trasnochada de las malas relaciones de Foucault con los historiadores de su tiempo, tan ocupados en escribir la historia a su manera que les fue imposible estar disponibles para otra. El método que por lo tanto sigue siendo exclusivo de Foucault consiste en

12. *DE*, vol. IV, pág. 543.

13. Aquí tenemos un elemento de comparación muy simple: cuando empezó a trabajar sobre el amor antiguo, Foucault vino a escuchar una conferencia sobre este tema que yo daba en el seminario de Georges Duby; el texto de esta conferencia se recoge en mi *Société romaine*, Seuil, 1991, págs. 88-130 (trad. cast.: *La sociedad romana*, Barcelona, Mondadori, 1991). Los lectores pueden ver lo que él me debe y, sobre todo, lo que no me debe.

llevar lo más lejos posible la investigación de las diferencias entre acontecimientos que parecen formar una misma especie.

> Allá donde estaríamos tentados de referirnos a una constante histórica o a un rasgo antropológico inmediato, o incluso a una evidencia que se impone de la misma manera a todos, se trata de hacer que surja una *singularidad.* Mostrar que no era *tan evidente como* parecía. [...]
>
> No era tan evidente que los locos fuesen reconocidos como enfermos mentales; no era tan evidente que lo único que puede hacerse con un delincuente sea encerrarlo. No era tan evidente que las causas de la enfermedad deban buscarse en el examen individual del cuerpo.[14]

Hacia 1800, leemos en *El nacimiento de la clínica*, debido a un cambio radical en la observación médica y a un cambio del discurso de la anatomía patológica, se dejó de «leer» en los cuerpos disecados exclusivamente unos pocos «signos», a los que se consideraba los únicos pertinentes siendo además considerados significantes del significado «enfermedad». Laennec pudo entonces tomar en consideración lo que antes de él pasaban por ser vanos detalles, y fue el primer hombre que *vio* la consistencia muy especial de un hígado cirrótico,[15] algo que hasta entonces se miraba sin verlo.

Un sujeto soberano, un ser menos acabado que el hombre, menos preso de los discursos de su tiempo, lo habría visto desde siempre o al menos podría verlo en cualquier época; por desgracia, «no se puede pensar no importa qué no importa cuándo».[16] La observación microscópica, nacida en el siglo XVII, hasta el siglo XIX no dejó de ser una curiosidad anecdótica, destinada a apartar al observador de la realidad seria (Bichat y Laennec mismo se atenían a lo visible y rechazaban el microscopio).[17] El discurso de lo visible siguió siendo durante mucho tiempo «insoslayable» en el verdadero sentido de este adjetivo,[18] tan irrebasable y opaco que la garrapata fue durante mucho tiempo el ani-

14. *DE*, vol. IV, pág. 23.

15. *Naissance de la clinique*, págs. 173-174. (Trad. cast. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica)*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

16. *L'Archéologie du savoir*, pág. 61, véase pág. 156.

17. *Naissance de la clinique*, págs. 169 y 171.

18. En el sentido inicial de este adjetivo, que Foucault puso de moda y que en francés la moda emplea como contrasentido para designar lo que es imprescindible haber visto o leído si uno quiere vivir con su propio tiempo, cuando este adjetivo designa, por el contrario, en Foucault lo que nos cubre desgraciadamente la vista de otra cosa y hace imposible ir más allá. Lo insoslayable es el discurso que nos *obliga* a vivir en nuestro tiempo. Un contrasentido por lo demás revelador de la ceguera del sentido común.

mal más pequeño; nadie pensaba en la posibilidad de que existieran animales más pequeños que ella, tan pequeños que resultaran invisibles; respecto al otro infinito, nadie pensaba que pudieran existir planetas tan poco luminosos para nuestra vista que no alcanzáramos a divisarlos.

Hay una sensibilidad metafísica tácita en la pintura de la historia foucaultiana. Al no poder pensar cualquier cosa en cualquier momento, sólo pensamos dentro de las fronteras del discurso del momento. Todo lo que creemos saber está limitado a nuestras espaldas, no vemos sus límites e ignoramos incluso que los haya. En automóvil, cuando el *homo viator* conduce de noche, no puede ver más allá del alcance de los faros y, además, a menudo no distingue hasta dónde llega este alcance y no ve que no ve. Para cambiar de metáfora: siempre estamos presos de una pecera cuyas paredes ni siquiera notamos; como los discursos son insoslayables, no se puede, por una gracia especial, distinguir la verdad verdadera ni siquiera una futura verdad o supuestamente tal.

Es cierto, un discurso con su dispositivo institucional y social es un *statu quo* que sólo se impone mientras la coyuntura histórica y la libertad humana no lo sustituyen por otros. Salimos de nuestra pecera provisional bajo la presión de nuevos acontecimientos del momento o también porque un hombre ha inventado un nuevo discurso y ha tenido éxito.[19] Pero nosotros sólo cambiamos de pecera para encontrarnos dentro de otra. Esta pecera o discurso es en suma «lo que podríamos llamar un *apriori* histórico».[20] Es cierto que este *apriori*, lejos de ser una instancia inmóvil que tiranizaría el pensamiento humano,[21] es cambiante y nosotros mismos terminamos por cambiar. Pero es inconsciente: los contemporáneos siempre han ignorado dónde estaban sus propios límites y nosotros mismos no podemos percibir los nuestros.

Tres errores que no conviene cometer

En el punto en que nos encontramos, guardémonos de dos o tres confusiones. El discurso no es una infraestructura y no es tampoco otro nombre de la ideología, sino más bien sería lo contrario, pese a lo que leemos y oímos todos los días. Recientemente podíamos leer que el fa-

19. Por ejemplo, el cristianismo y el islam, unas creaciones religiosas que tuvieron el inmenso éxito que ya conocemos y cuyos discursos respectivos, que no se me ocurre intentar formular, son seguramente muy distintos de los del paganismo grecorromano, de las religiones con iniciaciones o misterios y de los cultos preislámicos de Arabia.

20. *DE*, vol. IV, pág. 632.

21. *L'Archéologie du savoir*, págs. 167-169 y 269.

moso libro de Edward Said sobre el orientalismo denunciaba esta ciencia como mero «discurso» que legitimaba el imperialismo occidental.[22] Bueno, pues dos veces no: la palabra «discurso» es inapropiada aquí, y el orientalismo no es una ideología. Los discursos son las gafas a través de las cuales, en cada época, los hombres han percibido las cosas, han pensado y han actuado; los discursos se imponen a los dominantes tanto como a los dominados; no son mentiras inventadas por aquéllos para engañar a éstos y justificar su dominación. «El régimen de verdad no es simplemente ideológico o superestructural; ha sido una condición de formación y de desarrollo del capitalismo».[23]

El propio Foucault pensaba probablemente en el libro de Said, que hizo mucho ruido, cuando escribió: «Todo el mundo sabe que la etnología nació de la colonización, lo cual no quiere decir que sea una ciencia imperialista».[24] Explicitar las diferencias singulares no equivale a denunciar el sometimiento de los intelectuales, un sometimiento que sería la función desarrollada por las ideologías;[25] tanto es así que esta «función» funciona realmente y que el hombre es un ser cartesiano, bastante intelectual para que sea su inteligencia la que le dicte su comportamiento, en lugar de obedecer a sus maestros salvo si le proporcionan razones, buenas o malas, para hacerlo.[26] Lejos de ser ideologías engañosas, los discursos cartografían lo que las gentes hacen y piensan realmente, y sin saberlo. Foucault nunca estableció relación de causa y efecto, en un sentido u otro, entre los discursos y el resto de la realidad;[27] el dispositivo y las intrigas que en él se desarrollan están en un mismo plano.

Segunda confusión: tomar el discurso por una infraestructura en el sentido marxista de la palabra. Ya lo hemos visto páginas antes: el discurso, que ha desempeñado en primer lugar un papel heurístico, es una noción, por así decirlo, negativa: parte de una constatación según la cual casi nunca se lleva bastante lejos la descripción de un acontecimiento o de un proceso, no se llega a la singularidad y a la extrañeza. Como los niños, llamamos a todos los hombres papá; la palabra del discurso es una

22. Sobre Edward Said y sobre la condena del orientalismo por unas mentalidades que está claro que no sospechaban que existiera una curiosidad desinteresada, gratuita, ya la de un Herodoto, véase B. Lewis, *Islam*, Gallimard, col. «Quarto», 2007, págs. 1054-1073.

23. *DE*, vol. III, pág. 160.

24. *DE*, vol. IV, pág. 828.

25. Sobre la formación ocasional de coberturas ideológicas a partir de los discursos, véase Foucault, «Il faut défendre la société», *Cours au Collège de France*, págs. 29-30.

26. Para una crítica de la noción de ideología, me permito remitir a Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, págs. 225-248.

27. Como observa Ulrich J. Schneider, *Michel Foucault*, Darmstadt, 2004, pág. 145.

invitación a descender algo más para descubrir la singularidad del acontecimiento, en el fondo acota esta singularidad. No obstante, cuando apareció *Las palabras y las cosas*, algunos lectores tomaron la entidad que Foucault designaba como discurso por una instancia material, una infraestructura comparable a las fuerzas y a las relaciones de producción que, en Marx, determinan las superestructuras políticas y culturales.

Un crítico escribió, preocupado, que someter de ese modo el devenir histórico a estructuras o a discursos significaba sustraerlo a la acción humana. Ignoraba que el discurso no es en modo alguno una instancia distinta que determinaría la evolución histórica; es simplemente *el hecho de que* cada hecho histórico se revela como una singularidad a la penetrante mirada del historiador; es singular en los dos sentidos de la palabra, porque posee una forma extraña, la de un territorio cuyas «fronteras históricas» no tienen nada de natural, de universal. El discurso es la forma que tiene esta singularidad, por lo tanto forma parte de este objeto singular, es inmanente a él, no es otra cosa que el trazado de las «fronteras históricas» de un acontecimiento. Y, del mismo modo que la palabra «paisaje» designa tanto una realidad de la naturaleza como el cuadro donde un pintor describe esta realidad, asimismo la palabra «discurso» puede designar fácilmente la página donde un historiador describe este acontecimiento en su singularidad. En ambos casos, la palabra «discurso» no designa una instancia sino una abstracción, a saber, el hecho de que el acontecimiento es singular; del mismo modo que el funcionamiento de un motor no es una de las piezas de ese motor, es la idea abstracta de que el motor funciona.

Otra crítica, más conmovedora, se le hizo a nuestro autor: de una misma tacada se reprochaba a la teoría del discurso ser errónea y que desanimaba a la humanidad, pues convertía la historia en un proceso anónimo, irresponsable y desesperante. Nos gusta creer, es cierto, que lo que es estimulante es lo único que puede ser cierto, «como si el hambre demostrase que un alimento lo está esperando».[28] A veces condenamos una filosofía porque no hace más que describir el mundo tal como va, sin ser útil, sin insuflarnos un ideal y unos valores. Como dice Jean-Marie Schaeffer, este amor a los valores está motivado «por la preocupación por tranquilizar a los hombres en cuanto a la plenitud del ser, una plenitud que, según creen, les es debida».[29]

28. Se ha reconocido aquí una cita de Nietzsche. Véase *DE*, vol. II, pág. 1258: «Nosotros *necesitamos* [la cursiva es mía], dicen los grandes intelectuales universales, una visión del mundo».

29. Jean-Marie Schaeffer, *Adieu à l'esthétique*, Collège international de philosophie, Presses Universitaires de France, 2000, pág. 4 (trad. cast.: *Adiós a la estética*, Madrid, A. Machado, 2006).

Se comprende entonces que algunos lectores hayan sentido verdadera repulsión ante el escepticismo foucaultiano, que es firme hasta el punto de mostrarse agresivo y parecer izquierdista. Erróneamente, pues en la práctica la más desmoralizadora de las teorías nunca ha desmoralizado a nadie, ni siquiera a su autor: es preciso vivir bien; Schopenhauer vivió hasta alcanzar una edad provecta y Foucault, como buen nietzscheano, amaba la vida y hablaba de la irreprimible libertad humana. No llegaré al extremo de convertir su escepticismo en una filosofía con un *happy end* edificante (él mismo eligió utilizarla como una crítica), pero al final veremos que la filosofía de este luchador acabó de una manera corroborativa.

Olvidemos el arte del sermón y volvamos a las cosas positivas. Así, hablando del discurso de la locura, Foucault escribió que el discurso de la sinrazón en el siglo XVII ponía en juego todo un dispositivo, es decir:

> Un conjunto resueltamente heterogéneo, que comportaba discursos, instituciones, ordenamientos arquitectónicos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, propuestas filosóficas, morales, filantrópicas, en resumen, lo dicho tanto como lo no dicho.[30]

Este «dispositivo» consiste, por lo tanto, en leyes, actos, palabras o prácticas que constituyen una formación histórica, sea ésta la ciencia, el hospital, el amor sexual o el ejército. El discurso en sí es inmanente al dispositivo que se modela a partir de él (nunca hacemos el amor o la guerra sino conforme lo que dicta nuestro tiempo, salvo si uno es inventivo) y que lo encarna en la sociedad. El discurso constituye la singularidad, la extrañeza de la época, el color local del dispositivo.

Dentro de los dispositivos, un historiador reconoce de inmediato esas formaciones donde está acostumbrado a buscar la trama de causalidades entrecruzadas que hacen que haya un devenir. El cambio perpetuo, la diversidad, la variabilidad obedecen a la *concatenatio causarum*, al entrelazamiento de innovaciones, de revueltas (pese al mimetismo y al gregarismo), de relaciones mutuas con el entorno, de descubrimientos, rivalidades entre los grupos humanos, etc.

Pero —escribe Foucault evocando la década de 1950— las explicaciones del cambio que «se proponía en esta época, que me sugirieron, que me reprocharon no haber utilizado, no me dejaban satisfecho. No

30. *DE*, vol. III, pág. 299.

es haciendo referencia a las relaciones de producción, o a la ideología de una clase dominante como podríamos solucionar este problema»,[31] que activaba los diversos componentes del dispositivo.[32] En nuestros días, acaban de informarme de que algunos médicos (uno de los cuales es miembro de nuestro comité de ética) a los que preocupa el futuro de su arte continuamente tienen en la boca las palabras «saber», «poder» o «dispositivo», unas nociones que resultan eficaces, según ellos, para analizar las amenazas actuales. Estas amenazas ya no proceden de la psiquiatría ni del psicoanálisis, sino del retroceso del examen clínico ante las máquinas, sea un escáner o una resonancia magnética, y sobre todo de la amenaza que supone la genética y un posible eugenismo. Pues éste es el «discurso» actual. El saber médico justifica un poder, ese poder pone en acción el saber y todo un dispositivo de leyes, de derechos, de reglamentos, de prácticas, e institucionaliza ese conjunto como si fuera la verdad misma.

Saber, poder, verdad: estos tres vocablos llamaron la atención de los lectores de Foucault. Intentemos concretar sus mutuas relaciones. En principio, el saber es desinteresado, puro, independiente de todo poder; el Sabio está en las antípodas del Político, que sólo le inspira desprecio. En realidad, el saber a menudo es utilizado por el poder, que con frecuencia le presta su ayuda. Por supuesto, no se trata de erigir el Saber y el Poder en una especie de pareja infernal, sino de concretar en cada caso cuáles han sido sus relaciones, y primero, si las han tenido, y por qué vías. Cuando las han tenido, se encuentran en un mismo dispositivo y se ayudan mutuamente; el poder es sabio en su ámbito, lo cual otorga poder a ciertos saberes.

Desde el siglo XVI han proliferado los consejos al príncipe y toda una literatura reflexiva sobre el arte de gobernar. ¿Qué es *El príncipe* de Maquiavelo? ¿La primera filosofía lúcida y amoral del Poder? No es ni más ni menos que un manual que pretende enseñar a todo príncipe cómo no perder el poder que posee sobre su principado.[33] Desde hace tres siglos o más, las técnicas militares de adiestramiento en la disciplina constituyen un saber que hay que aprender y que se transmite. En nuestros días, gobernar se ha convertido en toda una ciencia; el príncipe moderno debe saber de economía y consulta a los economistas e incluso a los so-

31. *DE*, vol. III, pág. 583.

32. Veremos un ejemplo en «Il faut défendre la société», págs. 28-30, o en *Sécurité, territoire, population*, pág. 244.

33. *DE*, vol. III, págs. 636-642.

ciólogos. La racionalidad occidental (racionalidad de los medios y no de los fines, por supuesto) utiliza saberes y conocimientos técnicos. Esos saberes y esas técnicas son considerados, evidentemente, fiables y verídicos por parte de sus usuarios y, salvo en caso de revuelta, por sus súbditos. Entre los componentes de un dispositivo figura por lo tanto la verdad misma. En resumen, nos dice Foucault,

> La verdad es de este mundo; múltiples constricciones la producen. Y ella posee unos efectos regulados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su política general de la verdad.[34]

Podríamos, así pues, escribir una historia de cómo se concibe la verdad misma.[35] Es una historia sobrecogedora en el terreno jurídico. Pensemos, por ejemplo, en las ordalías medievales, que no desaparecieron hasta el siglo XII; según se fuera capaz (o se aceptara o no) de sostener un hierro al rojo vivo durante nueve pasos o recoger un objeto del fondo de un caldero de agua hirviendo, se había dicho la verdad o mentido ante la justicia.[36] El problema histórico estaría en mostrar «cómo determinadas formas de verdad pueden definirse a partir de la práctica penal»;[37] Foucault escribió un largo esbozo de este trabajo,[38] que le habría gustado desarrollar por extenso, solía decir un año o dos antes de su muerte.

El dispositivo mezcla por lo tanto alegremente cosas e ideas (entre ellas la de verdad), representaciones, doctrinas, filosofías incluso, con instituciones, prácticas sociales, económicas, etc.[39] El discurso impregna todo

34. *DE*, vol. III, pág. 158.

35. Véase *DE*, vol. III, págs. 257-258. Entre los componentes de un dispositivo figura, en efecto, la verdad misma. No ya la verdad de los conceptos que los distintos siglos han podido formarse del sexo, del poder, del derecho y de todas las cosas (sobre este punto, el escéptico profesa, como sabemos, que ninguna de esas ideas generales es más verdadera que otra y que todas valen); esta vez, pensamos más bien en el concepto de la verdad que cada época se ha formado en un ámbito determinado. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento, los dioses de los pueblos extranjeros son dioses «mentirosos», pero ¿quién miente en este caso? Ni los dioses, que no existen (o dicho más precisamente, que «no son nada»), ni los adoradores; es simplemente que, cuando se intentaba definir la verdad, se la representaba como lo contrario de la mentira. Se puede asimismo, imagino, creer en ciertas cosas sin decir expresamente «es verdad», de tal modo que uno no piensa ver mentiras en las verdades de los demás.

36. Remitimos respecto de este tema a lo que escribió un gran amigo de Foucault, Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, 1982, págs. 306-317 (trad. fr.: *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Seuil, col. «Des Travaux», 1985, págs. 248-255).

37. *DE*, vol. II, pág. 541.

38. *Ibid.*, págs. 538-553.

39. *L'Archéologie du savoir*, pág. 214. Sobre las relaciones de causalidad entre hechos sociales y hechos mentales, véase *DE*, vol. II, pág. 161 (crítica de la causalidad marxista como expresión: el darwinismo «expresaría» los intereses de la burguesía).

eso. Conocemos ya sus formas extrañas, sus fronteras más históricas que naturales: esta entidad de época tiene la forma de un tiesto, de un guijarro más que de un razonamiento en forma. Nos atreveríamos a hablar entonces, en términos estoicos, de una *materialidad de los incorpóreos*.[40]

Nos complace ver que Foucault, escapando de los equívocos del *linguistic turn*[41] de la década de 1970, ampliaría su doctrina a la sociedad («yo, en mis libros, no puedo prescindir de la sociedad», me decía) y a toda la realidad histórica. Desde hacía mucho tiempo, es cierto, el pensamiento de una época no tenía ya para Foucault su lugar de elección en sus formas duplicadas, en la filosofía; la simple historia de las ideas misma estaba lejos de encontrar su lugar de elección en los textos canónicos, en la filosofía; un reglamento administrativo podía resultar más revelador[42] que el *Discurso del método*. El terror nuclear y el control moderno

40. *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, pág. 60 (trad. cast.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999). El enunciado, que no es más que el producto de un sujeto trascendental que lo anima, se impone al sujeto conociente con el modo de una cosa bruta y su desglose extraño, absurdo como formas del azar, no es evidentemente fruto de un Ego intemporal o de una libertad heideggeriana de ver descubrirse la verdad; véase la «materialidad irrepetible», de *L'Archéologie du savoir*, pág. 134.

41. El análisis de un discurso, por ejemplo el de la melancolía, no es el estudio léxico de los sentidos de la palabra «melancolía» (*L'Archéologie du savoir*, págs. 65-66). ¿Por qué emplear la palabra «discurso»? Dos o tres explicaciones son ciertas a la vez. Una es heurística: Foucault trabajó primero y sobre todo con textos (los tratados médicos relativos a la locura); y no supo de entrada adónde iba, tuvo que creer en primer lugar que su problema era lingüístico y quiso mantenerse lo más cerca posible de los hechos, que eran hechos escritos. Además, no quería verse conducido hasta uno de los grandes problemas consagrados de la filosofía; no por coquetería, sino porque su positivismo profundo le hacía temer todo lo que pudiera parecer metafísico. Por lo tanto, empleó un vocabulario propio y no términos técnicos de la filosofía. Otra explicación es que, para ser comprendido y seguido, buscó situarse en el problema del momento, que era lingüístico (*L'Archéologie du savoir*, libro escrito muy deprisa, lo demuestra a las claras). Esto pudo engañar a muchos lectores. Un título molesto, *Les Mots et les Choses*, añadió más confusión: se creyó que el problema de Foucault era la relación de los vocablos con sus referentes. Foucault tuvo que acabar intentando disipar la confusión, cosa que hizo en *L'Archéologie du savoir*, pág. 66, y en *DE*, vol. I, pág. 776: en el siglo XVII, escribió, los naturalistas realizaron profusas descripciones de plantas y animales. Es tradicional «realizar la historia de estas descripciones de dos maneras. O bien se parte de las cosas y se dice: siendo lo que los animales son, las plantas son como las vemos, ¿cómo las vieron y describieron los individuos del siglo XVII? ¿Qué observaron, qué omitieron? ¿Qué vieron y qué dejaron de ver? O bien realizaron el análisis en sentido inverso, se ve de qué palabras y de qué conceptos disponía entonces la ciencia y, a partir de ahí, se ve qué plantilla se utilizaba sobre el conjunto de las plantas y animales». Foucault, por su parte, se dio cuenta de que, sin saberlo, los naturalistas pensaban mediante un «discurso» que no era ni los objetos reales ni el campo semántico con sus conceptos, sino que estaba situado, por así decir, más allá y que regulaba correlativamente la formación de los objetos, por un lado, y de los conceptos, por el otro. El discurso es un tercer elemento, un *tertium quid*, que, a espaldas de los interesados, explica «que tal cosa sea vista u omitida, que sea considerada desde tal aspecto y sea analizada a tal nivel, y qué palabra haya de emplearse con tal significado».

42. *DE*, vol. I, pág. 548, véase pág. 499; vol. II, págs. 282-284. Véase por ejemplo *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, col. «Tel», 1976, pág. 471 (trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000).

del mundo por la técnica (por el *Gestell* heideggeriano) no han salido de una proposición desafortunada de Descartes sobre el dominio del mundo por parte del hombre. Nos encontramos entonces lejos de una historia del Ser según Heidegger.[43]

A un origen trascendental del pensamiento según Kant y Husserl, Foucault opondrá un origen empírico y contextual: el pensamiento, ese elemento incorpóreo, se forma en el interior de todo un «dispositivo» que él impregna y se impone mediante ese dispositivo. Pues el discurso no está sostenido solamente por la conciencia, sino por las clases sociales, los intereses económicos, las normas, las instituciones y los reglamentos. La aparición del discurso psiquiátrico en el siglo XIX comportó ideas psicológicas y jurídicas, instituciones judiciales, médicas, policiales, hospitalarias, normas familiares o profesionales.

Pero creo que el discurso del que habla Foucault parece cercano a una noción que se ha convertido clásica en sociología, y en historia, la del tipo ideal, forjada por Max Weber; es la esquematización de una formación histórica en su especificidad. ¿En qué diferiría el discurso? ¿Qué es la descripción o discurso de los «placeres» amorosos en Grecia? ¿Qué es la «gubernamentalidad» del Antiguo Régimen? Foucault construye precisamente un tipo ideal cuando escribe que antes del siglo XVIII gobernar a los hombres consistía en:

> Reconducir hasta en el comportamiento de los sujetos las reglas impuestas por Dios al hombre, o convertidas en necesarias por su malvada naturaleza; luego, con el Siglo de las Luces y los fisiócratas, gobernar consistió en dominar los flujos naturales (demografía, moneda, libre circulación de granos...). Y, para el resto, en «dejar hacer, dejar pasar».[44]

Ahí tenemos unos tipos ideales particularmente profundos, que tratan de llegar a la *differentia ultima*. Pero, en Foucault igual que en Weber, se trata de distinguir los componentes de una formación histórica cualquiera, de un dispositivo, de mostrar los vínculos entre estos componentes y hacer que emerja la singularidad de todo. ¿Por qué Foucault negó como un diablo[45] estar próximo a Weber? Porque en Weber él no

43. Estas elevadas especulaciones me superan, dijo irónicamente Foucault; «el material muy humilde que yo manipulo no permite un tratamiento tan real»; resultaría difícil elaborar la historia de una formación histórica cualquiera sin tener en cuenta, por ejemplo, los efectos del poder e incluso, a menudo, del discurso del poder central en esta época (*DE*, vol. II, págs. 409-410).

44. *Sécurité, territoire, population*, págs. 48-50.

45. *DE*, vol. IV, págs. 26-30.

encontraba el principio de singularidad y creyó que Weber andaba buscando las esencias. Me temo que se había hecho una idea incorrecta de Weber;[46] ignoraba que Weber era tan nominalista como él, que había leído a Nietzsche, que compartía su altivo escepticismo y que veía el cielo de los hombres «desgarrado entre los dioses», entre los valores.

Por último, puesto que el discurso es inmanente a los hechos históricos, a todo el dispositivo del cual no es más que la formación última, no arrastra a la historia, sino que es arrastrado por ella en compañía de su inseparable dispositivo. Ésta es la respuesta a una pregunta que hemos oído muchas veces: ¿de dónde sale esta determinación supuestamente ciega que es el discurso? ¿Qué lo produce? ¿De dónde proceden las misteriosas mutaciones que el discurso experimenta a lo largo de los siglos? Proceden sencillamente de la bien conocida causalidad histórica ordinaria, que no deja de entrañar y de modificar prácticas, pensamientos, costumbres e instituciones, en definitiva, todo el dispositivo, con los discursos que no hacen sino acotar las fronteras. Nos hemos referido al discurso de los «placeres» paganos, luego al de la «carne» cristiana. El platonismo, el estoicismo como doctrina «correcta bajo todos los aspectos» (lo que lo hacía recomendable entre la clase de los notables y dirigentes), el civismo democrático u oligárquico de la ciudad antigua y su deber, en su propio interés de dominio de sí, la idea de *physis*, de naturaleza, convertida en creación divina, etc., están por algo, supongo.

Ahora bien, el dispositivo, como recordamos, en su finitud tiene como límites las fronteras históricas de un discurso. Debemos concluir entonces que lo que dice de la historia de los saberes nuestro pensador escéptico también puede aplicarse a la historia en general:

> La historia de la ciencia, la historia de los conocimientos no obedece sencillamente a la ley general del progreso de la razón, no es la conciencia humana, no es la razón humana la que de algún modo detenta las leyes de su historia.[47]

Y como los discursos no se suceden según la lógica de una dialéctica, ni

46. Foucault parece creer que la idea principal de Weber era la racionalización a través de las épocas y que el tipo ideal era una construcción que permitía «recapturar una esencia» para «comprenderla», partiendo «de principios generales» (*DE*, vol. IV, págs. 26-27).

47. *DE*, vol. I, págs. 665-666, donde Foucault habla también de «un inconsciente que poseería sus propias reglas, como el inconsciente del individuo humano posee también sus reglas y sus determinaciones».

se sustituyen tampoco por buenas razones y no se juzgan entre ellos por un tribunal trascendental, sólo mantienen entre sí relaciones de hecho, no de derecho, se suplantan el uno al otro y sus relaciones son las propias de extranjeros, de rivales. El combate, y no la razón, es una relación esencial en el pensamiento.[48]

48. R.-P. Droit, *Michel Foucault, entretiens*, págs. 22 y 135. Es una idea inspirada por Nietzsche.

CAPÍTULO 3

El escepticismo de Foucault

Ahora bien, cuando se llegan a explicitar esos acontecimientos fechados y explicables que son las últimas diferencias llamadas discursos, llevamos a los lectores a conclusiones críticas. Los sucesivos discursos, productos de una historia y reflejos no adecuados a su objeto, son distintos según los siglos, lo cual basta para demostrar su inadecuación. En cuanto se explicita un discurso, su arbitrariedad y sus límites quedan al descubierto. Sobre esta muestra, sobre este juicio numéricamente singular, presumimos, en un juicio «colectivo» (general, si no universal), que debe ocurrir lo mismo con todos los discursos. La explicitación de algunas singularidades lleva entonces por inducción a una crítica del conocimiento y del mundo como aparece.

No he dicho que lleve a la negación de las verdades empíricas (volveremos sobre ello). En cambio, cuando conseguimos explicitar estas singularidades fechadas que son los discursos, se llega como quien no quiere la cosa a conclusiones filosóficas. También Foucault afirmaba que no era historiador; pero como dejaba escrupulosamente a la sombra esas conclusiones implícitas, tampoco se calificaba de filósofo. El año de su muerte, definía sus libros como «una historia crítica del pensamiento»;[1] historia porque no procede al *modo philosophico*: «una investigación empírica, un escueto trabajo de historia»[2] se atribuirá «el derecho a contestar la dimensión trascendental».

El escepticismo de Foucault es, por lo tanto, una crítica en los dos sentidos de la palabra. En el sentido que esa palabra tiene en Kant, es una crítica del conocimiento, que funciona aquí sobre la base de una her-

1. *DE*, vol. IV, pág. 632.
2. *L'Archéologie du savoir*, pág. 265.

menéutica histórica y no sobre la de la física newtoniana como la de Kant; interesa al filósofo y al historiador y funciona sobre lo que en 1859 el autor de *Salambó* llamó «el sentido histórico»; ese sentido «es del todo nuevo», escribió en una carta, y «constituye la gloria de nuestro siglo».[3] Pero esta crítica puede también concernir al hombre y al ciudadano y servirles de crítica política (es ésta, según nuestro autor, una pura cuestión de elección personal, pues ¿en nombre de qué razón, de qué Bien o de qué Sentido de la historia prescribiríamos tal decisión?), y esta crítica sirve a la acción, si elegimos la militancia.

Por ejemplo, si criticamos históricamente la idea de Poder en general, constatamos que en verdad los hombres han podido, según las épocas, ser ciudadanos donde cada uno era un militante cívico y un pequeño gobernante de su ciudad;[4] o bien pertenecer a una fauna humana que poblaba el dominio del príncipe, fauna a la que éste podía desplumar aunque le convenía saber cómo seguir siendo su amo, y para ello escuchaba los consejos de Maquiavelo;[5] o formar una población que el poder se ocupa de gestionar, a la manera de un conservador de aguas y bosques que regula y canaliza los flujos de aguas y la flora; o embarcarse en una nave de crucero a través de un mar a veces tempestuoso, pues el poder vela por el *welfare* de los pasajeros.

Una crítica tranquila, libresca, contemplativa, lleva entonces a dudar de la *verdad* de las generalidades sobre el Poder o sobre el Amor en mayúsculas. Podemos pasar entonces a una crítica activa que, conociendo las realidades sumamente cambiantes de estas generalidades engañosas, conteste su legitimidad política. Podemos también, como Montaigne,

3. Flaubert, cartas del 18 de febrero de 1859 y del 3 de julio de 1860. En 1858 en la *Revue des deux mondes*, Renan escribió estas líneas programáticas: «Las ciencias históricas me parecen llamadas a sustituir a la filosofía abstracta de la escuela en la solución de los problemas que en nuestros días preocupan con mayor gravedad al espíritu humano. Sin pretender negarle al hombre la facultad de superar mediante su intuición el campo del conocimiento experimental, podemos reconocer, eso parece, que no hay realmente para él más que dos órdenes de ciencias, las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la humanidad: todo lo que está más allá se siente, se percibe, se revela, pero no hay modo de demostrarlo. La historia, quiero decir la historia del espíritu humano, es en este sentido la verdadera filosofía de nuestro tiempo. Toda cuestión de nuestros días degenera forzosamente en un debate histórico; toda exposición de principios se convierte en un curso de historia».

4. En su condición de gobernante de su ciudad, Sócrates se niega a huir y se deja sentenciar a muerte: no es meramente un ciudadano dócil de un gobierno ilegal y tiránico, sino una parte de la Ciudad, que reposa sobre el respeto a la Ley. No quiere dar un ejemplo de desobediencia a las Leyes. Un resistente de 1940-1944 en Francia se consideraba por el contrario sometido a un gobierno ilegal o ilegítimo.

5. Pues ése es el verdadero tema, el tema estricto de *El príncipe* de Maquiavelo: enseñar al príncipe cómo conservar el poder sobre su principado.

elegir la conclusión contraria: ¿vale la pena cambiar de gobierno? Uno querrá cambiar por decisión personal, lo repito, pues la novedad elegida será tan arbitraria como la precedente; pero esta consideración nunca ha detenido a nadie. Así es la vida, con nihilismo o sin él.

Es verdad que Foucault consideraba el pasado como un cementerio de verdades, pero ello no lo llevaba a la amarga conclusión de que todo es vanidad, sino a la positividad del devenir: ¿con qué derecho juzgarlo? Nunca usó una sola palabra para condenar ni a la más absurda de las doctrinas; su postura fue exponerlas todas con una serenidad y una profusión que debe entenderse como una prueba de respeto. No hay nada que no valga la pena: las producciones del espíritu humano son siempre positivas, pues han existido; son interesantes y tan dignas de señalar como lo son los productos de la naturaleza, las flores, los animales, todo lo que demuestra de qué es capaz. Todavía oigo a Foucault hablarme con placer, con simpatía y estima teñida de admiración, de san Agustín y de su perpetua efervescencia de ideas; ideas que resultan mucho más estimables porque, al ser difíciles de creer, muestran de qué es capaz la mente humana.

No caigamos en el error de tachar su actitud de liviandad esteticista, pues era una actitud bien fundamentada. Tampoco era amoralidad; el espantoso suplicio de Damiano fue un horror, no hay ni que decirlo, la mera exposición de los hechos es en sí bastante elocuente. Del mismo modo, la objetividad flaubertiana ante los horrores cartagineses es una condena por preterición; y la de Jonathan Littell en *Las benévolas* son un Caravaggio. Detrás del silencio retórico de la escritura, adivinamos una amargura que, durante la conversación, encontraba en Foucault las mismas palabras que nos vienen a la mente a cualquiera de nosotros ante las atrocidades de las que nuestra especie es capaz.[6]

Foucault no era más nihilista que subjetivista, relativista o historicista: era, según confesión propia, un escéptico. Me remito a una cita decisiva. Veinticinco días antes de su muerte, Foucault resumía su pensamiento en una sola palabra. Un entrevistador especialmente incisivo le preguntó: «En la medida en que no afirma ninguna verdad universal, ¿es usted un escéptico? Absolutamente sí, respondió él».[7] Ahí tenemos el quid de la cuestión: Foucault duda de toda verdad demasiado gene-

6. Esto es lo que comentó una noche Foucault: «¿Esas matanzas os extrañan? Pues vale la pena saber que en vísperas de la batalla de Wagram le dijeron a Napoleón: "Señor, esta batalla será inútil, ¿de qué sirve matar a cien mil hombres para nada?". Respuesta de Napoleón: "A un hombre como yo le da igual la muerte de cien mil hombres"».

7. *DE*, vol. IV, págs. 706-707.

ral y de todas nuestras grandes verdades intemporales, nada más y nada menos. Como escribió al principio de *Naissance de la biopolitique*, los universales no existen, sólo existen singularidades. Una noche en que estábamos hablando del mito, me decía que la gran cuestión para Heidegger era saber cuál era el fondo de la verdad; para Wittgenstein, era saber qué estaba diciéndose cuando se decía la verdad; «pero, en mi opinión, la pregunta es: ¿cómo se explica que la verdad sea tan poco verdadera?»; la verdad o en todo caso las grandes verdades de cada época.

En *Vigilar y castigar*, Foucault no insinúa que nuestro sistema carcelario sea peor que los atroces suplicios de nuestro Antiguo Régimen; no incurre en el cinismo de meter todo en el mismo saco (Foucault militó contra la pena de muerte), pero sí quiere demostrar que estos dos sistemas penales son heterogéneos y que ambos apuntan a objetivos singulares y arbitrarios por igual. De entrada, se olió algo extraño, algo que no encajaba, y enseguida vislumbró una diferencia. ¿Una diferencia con relación a qué? A otros discursos o a nuestro propio discurso penal. ¿Con relación a qué otra cosa podríamos nosotros reconocer y valorar una diferencia? No existe ni puede existir una tipología lista para el consumo de las conductas humanas a la que bastaría remitirse.

Tras considerar todos los discursos y dispositivos sucesivos de la locura a través de la historia, resulta imposible saber qué es la locura en sí; en cambio, esos discursos y dispositivos constituyen sucesivos hechos históricos de los que sí se puede hablar rigurosamente, como historiador. Creo que vale la pena evocar a Spinoza, para quien cada cuerpo, cada alma y cada pensamiento son el producto singular de la concatenación universal que no entra en una especie y en un género. O mejor dicho, sólo parece entrar a través de nuestra imaginación, a la que engañan las similitudes superficiales[8] (Spinoza hablaba, es cierto, de los modos de la sustancia naturaleza, es decir, de usted y de mí, y no, como Foucault, de las entidades que son los discursos).

Las consecuencias son mucho más importantes: no podemos decretar ya cuál es el verdadero camino de la humanidad, el sentido de su historia, y tenemos que acostumbrarnos a la idea de que nuestras queridas convicciones de hoy no serán las que tengamos mañana. Es preciso que renunciemos a las verdades generales y definitivas: la metafísica, la an-

8. Sobre la negación de los universales en Spinoza, véanse M. Gueroult, *Spinoza*, Aubier, 1968 y 1974, vol. I, págs. 156, 413 y 443; vol. II, pág. 339; y los matices que expone Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, págs. 256-257 (trad. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, El Aleph, 1996).

tropología filosófica o la filosofía moral y política son también vanas especulaciones. Lo absoluto está fuera de nuestro alcance,[9] al menos hoy por hoy. Un día, tal vez, «lo sabremos todo: la tumba está hecha para saber» (Victor Hugo). A un escéptico no le cuesta creer que el mundo sea muy distinto de lo que vemos.

Me apresuro a tranquilizar al lector: ese escepticismo no se refiere a la realidad de los hechos históricos, todos esos hechos que llenan los libros de Foucault, sino a las grandes preguntas del tipo: «¿qué es la verdadera democracia?», por ejemplo. Y ¿qué nos importa saber qué es la verdadera democracia? Sepamos más bien cómo la queremos (de todos modos, la mayoría de nosotros probablemente no dejaremos de creer que la democracia es lo que nosotros queramos verdaderamente que sea). Criticar las ideas generales no es negar toda verdad y atentar al honor de los historiadores, como algunos han temido.

Las consecuencias de esta crítica son, en todo caso, dignas de consideración. Llevemos al lector hasta la más significativa de ellas, recordando el escándalo que Foucault provocó el día en que afirmó (o eso se creyó, al menos) que el hombre, la humanidad, la figura humana, sólo valía para borrarla de nuestros cerebros y que no había por qué hablar más. Sin embargo, era más el ruido que las nueces. Podemos acceder a la verdad de los hechos empíricos, decíamos, se ha construido una lingüística, una economía política, la sociología y hasta la psicología y las ciencias cognitivas; en cambio, no podríamos construir una antropología filosófica. Ahí está todo dicho; creo que el lector ha adivinado lo que sigue.

ESCÉPTICO, ¡PERO NO ENEMIGO DE LA HUMANIDAD!

¿Qué podríamos decir del hombre en general, excepto una serie de banalidades? En los universales antropológicos nunca encontramos lo que un epistemólogo anglosajón llamaba «lo duro de lo blando»: todo se dobla en nuestra mano. ¿Se pregunta usted de dónde viene el de-

9. De manera que todo es posible: ¡tal vez Heidegger tenía razón! Tal vez el intelecto agente de Aristóteles existe. Tal vez Georg Simmel está en lo cierto al suponer que el alma no es una sustancia, sino una función que seguirá siendo la misma en condiciones de realidad enteramente diferentes (G. Simmel, «Lebensanschauung», en *Gesamtausgabe*, vol. XVI, Suhrkahmp, 1999, págs. 209-425). La cuestión no está ahí: está en que no se puede saber nada. Pero el espanto que provoca la «naturaleza», la vista de un árbol o de un insecto, cuando pensamos en su inverosímil arquitectura interna... La «naturaleza» lo sabe todo sobre la física y la química. De manera que, después de eso, el darwinismo...

sarrollo del saber, de la ciencia? Invoque *ad libitum* la curiosidad, la necesidad de dominar o de apropiarse del mundo mediante el conocimiento, la angustia ante lo desconocido o las reacciones ante la amenaza que supone lo indiferenciado.[10] De ahí una de las tesis principales de Foucault: «es preciso elaborar la economía del *hombre* o de la *naturaleza humana*, si se pretende analizar el sistema de la sociedad y del hombre»;[11] es preciso estudiar la historia, la economía, la sociedad, la lingüística y todo el dispositivo que ha hecho del hombre lo que es en un momento dado.

Mientras que el pensamiento antropológico supone que más allá de los hechos reside una generalidad humana, cada una de las ciencias humanas, lingüísticas, economía, etnología, estudia un ámbito específico, sin pretender por ello contribuir a una concepción general del hombre.[12] Hay mucho que decir sobre las positividades que forman a los hombres en todo momento, sobre el *homo economicus*, el *homo faber*, el *homo loquens*, pero ¿qué se puede decir sobre el *Homo* a secas que resulte instructivo? ¿Que la risa es su rasgo característico? ¿Que no es ni del todo bueno ni del todo malo? ¿Que es un sujeto maravillosamente variado y voluble y que es difícil fundar en él un juicio constante y uniforme? En este hombre reducido a sí mismo no encontraremos naturaleza, está reducido a los dispositivos de los que está momentáneamente preso.[13]

Predecimos, por lo tanto, que pronto la naturaleza humana dejará de ofrecerse como objeto de estudio y que el «hombre se borrará, como en la orilla del mar un rostro de arena». Reconocemos la frase fatal que cierra *Las palabras y las cosas* y recordamos el revuelo que acogió esta conclusión, que si nos atenemos al contexto resulta no sólo comprensible sino además inocente. ¡Cuánta virtuosa indignación provocó esta frase, con la que Foucault se granjeó la reputación de ser enemigo de la especie humana, especie a la que pertenecían tantos lectores suyos! El paso del tiempo ha hecho que se olvide que en aquellos años, inmediatamente después de los horrores de la guerra, todo el mundo era humanista; había humanismo clásico, progresista, cristiano, marxista, personalista, existencialista, tomista e incluso estalinista.

En la frase que tanto se le reprochó, el lector de buena fe adivina no tanto una blasfemia como el metafísico sentimiento trágico de la vida,

10. *DE*, vol. II, pág. 242.

11. *Ibid*, pág. 103. «No hay necesidad de pasar por el sujeto, por el hombre como sujeto, para analizar la historia del conocimiento» (*DE*, vol. I, pág. 775).

12. Ulrich J. Schneider, *Michel Foucault*, pág. 79.

13. *DE*, vol. I, pág. 608.

enérgicamente tallado al cincel con trazo elegante. Hace tres siglos esta imagen de un rostro dibujado en la arena y borrado por el mar se habría comprendido como una alegoría de las «vanidades» de la condición humana, es decir, una Melancolía. Lo único que se entendió, en cambio, fue que Foucault había querido «provocar» y que no era más que un provocador. La palabra está mal elegida, pues Foucault no era un ser provocador, sino un hombre que desafiaba al error o a la estupidez. Se recurre con demasiada facilidad a la psicología de la provocación. Sería igualmente fácil elaborar la psicología de la creencia ingenua en la provocación; una creencia ingenua o vanidosa, pues el burgués de 1925 se sentía halagado al pensar que las «pinturas cubistas» se preocupaban tanto de él que sólo buscaban escandalizar al burgués. En realidad, el que se cree provocado deja *ipso facto* de ser digno de provocación.

La frase fatal de Foucault significaba sencillamente que se podía decir de qué estaba hecho el *hombre*,[14] pero no interrogar «el ser del hombre», como Heidegger (¿cuál es el lugar del hombre en el Todo y en el tiempo?), o su interioridad, como Sartre (¿qué buena fe, qué mala fe hay en el ser humano?). Foucault tenía más razón de lo que creía en 1971, pues, como descubrirá hacia 1980,

> A lo largo de su historia los hombres nunca han dejado de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, de constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin ni nos colocarán nunca frente a algo que sería el hombre.[15]

Desde entonces, en el lugar siempre vacío del hombre, ese héroe de tantos proverbios, Foucault situará el proceso de construcción o, en otras ocasiones, el acto de autoestilización de un Sujeto humano, libre, si no todopoderoso: volveremos sobre ello.

No obstante, adivinamos por qué hubo ese pequeño escándalo: a la frase fatal se adhirió la negra luz de la desconfianza que Foucault se granjeó con el estilo de escritura y su actitud de escritor. Sus incisivos libros no son los de un contestatario, pero tampoco se dirigen al partido ni los escribió para reunir a su alrededor a lectores de toda índole como

14. *L'Archéologie du savoir*, pág. 172. *DE*, vol. IV, pág. 75; vol. III, pág. 469: «No somos nada más que lo que ha sido dicho». Véase *DE*, vol. I, pág. 503, y *L'Archéologie du savoir*, pág. 275: «Las palabras, los escritos nacen del dispositivo y no de una naturaleza humana; hasta el punto de que allá donde hay un signo no puede estar el hombre; allá donde se hace hablar a los signos, es preciso que el hombre calle».

15. *DE*, vol. IV, pág. 75.

alrededor de un brasero. No son textos comunicativos, no son apropiados para elevar el tono vital de sus lectores. Han sido escritos con espada, con sable por un samurái, duro como el pedernal, cuya sangre fría y reserva personal no tenían límite. Son ellos espadas cuyo manejo requiere a un lector que posee por sí mismo el tono vital necesario. El virtuosismo de su estilo de esgrimista encantaba al lector que había sabido conservar su juventud y explica el éxito de sus libros, fuesen comprendidos o no; pero, comprendidos o no, situaban a otros lectores en una posición de desconfianza, de defensa e incluso de repulsión cuando adivinaban a través del estilo con qué hombre y con qué actitudes tenían que vérselas.

Un samurái, he dicho (le debo esta palabra a Jean-Claude Passeron y me parece que representa muy bien la delgada y elegante silueta de nuestro héroe, incluida la alegría de sus carcajadas); ahora bien, un samurái, un guerrero, no es «el espíritu que siempre niega». Foucault no era uno de esos pesimistas amargados que sueñan con hacer saltar el planeta. Y denostaba por fácil y sospechosa la literatura de los ensayistas o sociólogos que cultivan el género literario de la sátira latina y arremeten contra los vicios del tiempo: *panem et circenses*, sociedad del espectáculo, sociedad de consumo y de la mercancía: todo eso son banalidades difíciles de evitar, pues resulta casi imposible elaborar con seriedad una antropología del presente.

Lo que en tiempos de los surrealistas fue candente, hoy ya no es más que un refrito. Como historiador, Foucault desdeñaba esas lamentaciones complacientes. El nietzscheano que había en él sospechaba que todas esas lamentaciones complacientes eran un síntoma de mala salud; en cuanto a él, no sabía qué son la saciedad, ni el asco, ni el hastío ni el declive (eso es lo que significa el mito nietzscheano del Eterno Retorno: «Estoy dispuesto a revivir el mundo actual tantas veces como se quiera»).

Los límites de su escepticismo

Y ahora apresurémonos a responder a una objeción muy distinta con la que nos calientan los cascos y que es, ni más ni menos, un puro *gadget* sofista. Se suele apuntar que Foucault se contradecía cuando afirmaba que la verdad es que no hay verdad: su escepticismo se apoderaría de sí mismo y acabaríamos por dudar de la duda. No, pues su escepticismo no duda de todo por principio; lo cual basta para echar aba-

jo esta objeción que confunde de manera sofista un juicio universal con el juicio colectivo que toma los hechos uno a uno. Cuando un pensador pone en duda las ideas generales no está haciendo un juicio universal (en cuyo caso él mismo iría incluido en su propia condena), sino un juicio numéricamente colectivo; no sabe con antelación, por principio, que no hay verdades generales, sino que ha hecho un balance crítico del almacén de las verdades y ha constatado que todas las muestras que ha examinado eran criticables; saca entonces la conclusión de que todo era criticable en el almacén. Ahora bien, constatar que los elementos de un balance, considerados uno por uno, son ruinosos, como hace Foucault, no arruina ese sombrío balance, sino todo lo contrario, lo confirma, pues el balance y el almacén son dos cosas diferentes, y ese balance es ruinoso, que no quepa duda.

Tampoco significa una contradicción el que, después de haber negado las verdades generales, ejerza una crítica general: esta crítica desengañada no pretende conocer adecuadamente algún objeto determinado; no necesita más que nociones vacías como discurso, objeto, referente, principio, juicio colectivo, singularidades o universales; esas cáscaras vacías son sólo auxiliares del pensamiento y no son adecuadas ni inadecuadas,[16] pues no corresponden a ningún objeto determinado que sería inseparable de un discurso, sino que se prestan sucesivamente a una multiplicidad de referentes singulares[17] cuyo «discurso» viene a explicitar la crítica genealógica, lo cual la lleva al balance desmitificador que acabamos de ver.

Paz a los hechos pequeños, guerra a las generalidades. Como Foucault, ese positivista inesperado, no dijo nada más, busquemos entonces nuestra oportunidad. Por supuesto, los hechos históricos no vienen ya dados, son construcciones, escribió Marc Bloch, pero están construidos sobre discursos inofensivos para su verdad. Que en determinadas épocas y en determinados lugares el minúsculo hecho de que un corte de pelo se retribuyera al peluquero con una docena de huevos y no con una moneda se convirtió en el siglo XX en un hecho económico, digno del discurso histórico. En el siglo XVII la resurrección de Lázaro y el aquelarre de las brujas dejaron de ser acontecimientos sobrenaturales dignos de fe (en cambio, tenemos la prueba, gracias al célebre clínico Pierre Janet,[18] de que la estigmatización, por ejemplo, de san Francisco de Asís,

16. Testimonio oral de Foucault en respuesta a una objeción que le hice.

17. Compárese M. Gueroult, *Spinoza*, vol. I, págs. 413-419.

18. P. Janet, *De l'angoisse à l'extase* (1926), Alcan, 1976 (trad. cast.: *De la angustia al éxtasis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992).

no debió de ser mera leyenda). Un juicio sobre los hechos empíricos puede ser verídico: el genocidio camboyano tuvo lugar; Jesús de Nazaret existió realmente, pero ¿caminó de verdad sobre las aguas? ¿Se ha podido constatar alguna vez un milagro?

En cambio, para que el genocidio hitleriano fuese sólo una leyenda, como un puñado de perversos pretende, se necesitaría todo un discurso según el cual nuestro mundo (como otrora el de los gnósticos) estaría dominado y engañado por potencias mentirosas, llámese imperialismo, capitalismo o complot judío, interesadas en fabricar esta leyenda. Seis millones de judíos asesinados, el hecho está ahí, la realidad es tozuda, replicaba Foucault en relación con los crímenes del estalinismo.[19] En cambio, las cifras del Antiguo Testamento están groseramente hinchadas, cien mil enemigos muertos, sin contar a las mujeres y a los críos; pero ya no vivimos en la edad de las leyendas y de las cifras hiperbólicas.

Podemos discutir las interpretaciones que cabe dar del genocidio (¿universal banalidad del mal? ¿Consecuencia trágica de un *Sonderweg* alemán? ¿Docilidad cívica y militar a la autoridad, a la excesivamente famosa *Obrigkeit*?). Habrá que discutirlo científicamente elaborando tipos ideales, como veremos, pero el hecho del genocidio está ahí, día tras día, y sólo un discurso gnóstico podría contestarlo.

Sí, ahí se aclara todo, hemos llegado al final o al principio de nuestro problema: nos hemos limitado a continuar una de las grandes corrientes del pensamiento griego. Por una parte, están los hechos, los menudos hechos de la vida cotidiana, los únicos de los que no dudaban los escépticos griegos, lo cual demuestra que la vida es la más fuerte (el primero de los escépticos, Pirro, temía a los perros, porque sabía que podían morder).[20] Por otra parte, está todo lo demás, la inmensa inflación de las «verdades» prometidas al cementerio. No obstante, reservemos un lugar seguro para los descubrimientos de las ciencias físicas y para los tipos ideales de los historiadores y de los sociólogos, del mismo modo que el escéptico Sexto Empírico lo reservaba para la medicina. En efecto, descubrimientos que los tipos ideales descansan sobre hechos parecidos a esos cuya realidad experimentamos a toda hora cuando actuamos y sufrimos; esos hechos a través de los cuales los animales y también nosotros tenemos que apañárnoslas.

19. «Hemos sido sorprendidos por la cólera de los hechos», contra los defensores conciliadores del estalinismo (*DE*, vol. III, pág. 277). Acerca de este episodio, véase D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994, pág. 344.

20. Diógenes Laercio, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, IX, 66, consúltese la edición de Goulet-Cazé, Le Livre de Poche, 1999 (trad. cast.: *Vidas de filósofos ilustres*, Barcelona, Omega, 2003).

Las inferencias basadas en los hechos nos permiten conocer la existencia de hechos pasados y prever más o menos el futuro. Los acontecimientos «históricos», por pomposos que sean, se desmigajan para la crítica en hechos y gestos cotidianos de este tipo (Waterloo visto por Fabrizio del Dongo, el héroe de *La cartuja de Parma*, preguntándose si los episodios guerreros en los que había participado eran una batalla). Podemos, por lo tanto, establecer la realidad material de lo que pasaba y de lo que se hacía alrededor de las cámaras de gas. Además, mal que bien, entre seres humanos nos comprendemos, hay un vínculo hermenéutico. Por eso, a falta de las especulaciones metafísicas de la Razón, podemos verídicamente descifrar la naturaleza, relatar la historia y describir la sociedad. Hume habría aprobado —podemos creerlo—, esta filosofía del simple entendimiento.

Sin embargo, esos nimios hechos que están fuera de duda sólo son captados desde un punto de vista y a través de un discurso: ésa es la fatalidad que pesa sobre el conocimiento humano.[21] El herbívoro busca la hierba, ese objeto singular que se repite indefinidamente —pues una cosa singular no es menos respetable numéricamente—,[22] pero esta hierba no es la Hierba en sí, en ella misma, independientemente de todo punto de vista: son a los ojos del animal tallos verdes y esbeltos que brotan de la tierra. Éste es, desde la perspectiva bovina, el discurso de la hierba, que es distinto del no menos parcial y partidista de un botánico o de un paseante. Lo que es la Hierba en sí, fuera de toda perspectiva, nunca lo sabremos (esas palabras ni siquiera tienen sentido para nosotros; sólo una inteligencia divina puede ver lo geometral de la hierba); el discurso de los botánicos que creen «saberlo todo» acerca de la hierba no responde al discurso que sostiene el herbívoro. No podemos saber qué serían la hierba, el poder o el sexo sin estar revestidos de un discurso; nos es imposible aislar («desarenar») los hechos de la ganga de sus discursos. No se trata de relativismo ni de historicismo, sino de perspectivismo.

O también, citando en este punto lo que Foucault escribió ya no recuerdo dónde: en ningún sitio no se encuentra la sexualidad «en estado

21. Compárese con el análisis que hace Jean Laporte, *Le Problème de l'abstraction*, Alcan, 1940. El conocimiento que el herbívoro tiene de la hierba, la idea abstracta y general que se hace de ella, está guiada por su «tendencia» (es la palabra que emplea Laporte) a alimentarse de hierba.

22. Pues un objeto singular (en comprensión) puede ser general (en extensión), repetirse *numero*; el círculo, el número 37 son «naturalezas singulares» en términos cartesianos (el 37 es diferente del 36 y del 38), pero se encontrarán en todas partes donde los encontremos: hay 37 personas en esta sala, Fulano tiene 37 libros. «Es la hierba en general lo que atrae al herbívoro», escribió Bergson.

salvaje»; esta planta sólo se encuentra en el estado de planta cultivada en un discurso, presa y carcelera a la vez de un dispositivo donde está inmanente el discurso, este *apriori* histórico efímero. Evidentemente, ¡no se trata aquí de algo parecido a las formas *a priori* de la sensibilidad en Kant! Sencillamente intento sugerir de la manera menos torpe posible que no podemos ver algo sin «formarnos una idea»; delante de un recién llegado, el niño dice: «es un papá», ése es su discurso antropológico. Nunca nos encontramos frente a la «experiencia primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada»[23] de un objeto ante todo discurso, de un referente prediscursivo; esta silueta enigmática adquiriría de inmediato un sentido, un nombre, que sería el de Enigma.

Supongo entonces, con mayor o menor razón,[24] que, según Foucault, siempre interpretamos las cosas, lo hacemos de entrada, y no del mismo modo durante mucho tiempo;[25] el macho adulto es interpretado de entrada como un papá, pero por poco más. Una búsqueda del objeto desnudo, del referente prediscursivo, tal vez no sea imposible,[26] pero no nos llevaría muy lejos: los humanos nunca tienen que vérselas con el referente desnudo; el fenómeno que se inscribe en la sociedad y en la historia, tal y como es vivido, sufrido, tolerado, ensalzado e institucionalizado, ha sido interpretado siempre de entrada, para inscribirse dentro de todo un dispositivo cuyo sentido él mismo informa.

Sólo un dios sabría qué es la locura prediscursiva o la Hierba en sí.[27] Como bien me escribió el agudo Jean-Marie Schaeffer, «¿qué es el conocimiento, sino una interacción entre dos realidades espacio-temporales, el individuo y su medio, es decir, un proceso empírico y no un espejo?». El conocimiento no podría ser esta adecuación verídica, este espejo, esta pura luz salvo si un fundamento trascendental o trascen-

23. *L'Archéologie du savoir*, pág. 64.

24. Hay una frase de Foucault que me incomoda: «Sin duda una historia semejante del referente es posible; no excluimos de entrada el esfuerzo por desenterrar y liberar del texto esas experiencias *prediscursivas*» (*L'Archéologie du savoir*, págs. 64-65). ¿No busca Foucault aquí no parecer tajante, dogmático? Cuesta ver cómo se podría acceder a un referente prediscursivo, cómo una descripción podría ser neutra. Ya la simple delimitación del objeto supone una toma de partido, un discurso. ¿Hasta dónde va la sexualidad? ¿El desnudo artístico es casto? ¿Un trance religioso es un arrebato de locura?

25. *Naissance de la clinique*, pref. pág. XV (trad. cast.: *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Madrid, Siglo XXI, 2007): «Lo que cuenta en las cosas dichas por los hombres [en los discursos] no es lo que habrían pensado más aquí o más allá de ellas, sino lo que de entrada las sistematiza, haciéndolas, el resto del tiempo, indefinidamente accesibles a nuevos discursos y abiertas a la tarea de transformarlos».

26. *L'Archéologie du savoir*, pág. 64.

27. Véase F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XII, *Fragments posthumes*, vol. 3, Gallimard, 1979, pág. 143 = Cahiers W y 8, 2 [154].

dente (la garantía dada por la existencia de Dios) viniese a asegurar milagrosamente el éxito. Un milagro en el que la filosofía creyó hasta Nietzsche (podríamos recordar también el escepticismo antiguo y a Carnéades). Por desgracia, ningún discurso puede desempeñar esta función sublime, pues «siendo equipotentes los diferentes discursos —continúa Schaeffer—, sólo un orden de discurso superior, inconmensurable con los discursos humanos, podría operar tal sustracción».

Y Jean-Marie Schaeffer me escribía directamente esto:

> La postura epistemológica de Foucault no consistía en reducir lo real al discurso, sino en recordar que, desde el momento en que algo real es enunciado, ya está siempre discursivamente estructurado. En ese sentido, la afirmación de la irreductible diversidad de las puestas en discurso no implicaba un idealismo que redujese la realidad al pensamiento, como tampoco un relativismo ontológico.

Por el contrario, diré yo, el historiador tiene acceso a los acontecimientos y el físico llega a aplicaciones técnicas y a hacer predicciones. Pero a nada más, pues «no se puede deducir la modalidad de acceso de aquello a lo que ella da acceso».

Al sopesar un discurso sentimos bien qué peso de realidad tiene el núcleo de noche[28] al que envuelve (y tal vez también qué poder tiene sobre nosotros el dispositivo social, institucional, consuetudinario, teórico, etc., donde el discurso es inmanente); pero nos resulta imposible separar el grano de la paja, pues el discurso perfila y remodela sobre sí mismo ese núcleo que es su objeto. Todo dependerá del discurso que interrogue la voluntad de saber. Cabe distinguir tres casos: las ciencias humanas, en la medida que se atienen a extraer el tipo ideal de una serie de casos singulares, las ciencias físicas, que han descubierto regularidades, y por último la pretensión teórica de manipular generalidades, que abarcan mucho y aprietan poco.

La historia del pensamiento no revela en éste ningún momento trascendental,[29] igual que la historia política y social no revela un sentido in-

28. Este núcleo existe indudablemente. Por poner un ejemplo, las frecuencias estadísticas desiguales de algunos rasgos humanos constantes a través de la historia universal demuestran que hay un núcleo de algo real más allá de los discursos. Pero ¿qué es esto real? Constatamos, por ejemplo, que a través de los siglos y de las culturas la homosexualidad es menos frecuente que la heterosexualidad, pero éste es un hecho bruto desprovisto de sentido, en tanto no haya un discurso que se lo dé, y que no autoriza ninguna conclusión que no sea discursiva y por lo tanto arbitraria.

29. *L'Archéologie du savoir*, pág. 265, donde se trata de lo trascendental kantiano y no de una trascendencia.

manente de la historia. Podemos legítimamente[30] divertirnos un poco e imaginar a un Foucault que, por casualidad, hubiese sido metafísico; no habría tomado como sustancia al dios-naturaleza necesario de Spinoza, sino más bien el caos, ese «caos de la precisión» del que habla el poeta René Char; el caos no habría producido más que *res singulares* y no universales, de tal modo que Foucault no concede a la mente humana la capacidad de verdades generales, que sólo pueden ser huecas.

Y si Foucault hubiese sido ontologista, el ser se reduciría según él a la sucesión de prácticas discursivas del saber, de los dispositivos de poder y de las formas de subjetivación, «un conjunto de procedimientos discontinuos cuyo fondo no puede ser sino la indeterminación», escribió François Wahl.[31] Los lectores que lamentan la ausencia de un Ser trascendente pueden estar tranquilos: creer es un hecho o una gracia que no necesita pruebas, mientras que el no creyente, si es escéptico, no puede razonar ni a favor ni en contra de Dios. Montaigne llegó a la conclusión de que, en interés de la paz pública, había que seguir creyendo apaciblemente como antes.

Volvamos a la tierra. En la naturaleza física que las ciencias exactas escrutan, los objetos del discurso científico presentan unas regularidades, como todo el mundo sabe. En cambio, en las cosas humanas no existe ni puede existir nada más que singularidades de un momento (los placeres, luego la carne, etc.), puesto que el devenir de la humanidad no tiene un fundamento, una vocación, ni una dialéctica que la ordene; en cada época únicamente hay un caos de singularidades arbitrarias, fruto de la concatenación caótica precedente. La frase que acabamos de leer representa, supongo, el principio del que se desprende el foucaultismo. Por eso Foucault podía responder a su entrevistador que, en el terreno humano, no afirmaba ninguna verdad universal: sólo existían verdades de detalle. Pero Foucault nunca reivindicó este principio, pues lo importante desde su punto de vista no era ese truísmo, sino los hechos que se desprendían de él. Él quería subrayar que su investiga-

30. Legítimamente, puesto que el propio Foucault (*DE*, vol. II, pág. 97) se divierte poniéndose en la piel del Deleuze de *Différence et répétition* (Presses Universitaires de France, 1968; trad. cast.: *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar, 1987), para fingir una metafísica del «todo del azar», del «golpe de dados» (véase *DE*, vol. II, pág. 100: «los dados nos gobiernan»), con el eterno retorno, no de lo Mismo, sino del acontecimiento incorpóreo y de la diferencia. En el plano filológico, se califica sin embargo de escéptico (en términos más sutiles y corteses) cuando Deleuze cree encontrar en *Zaratrustra* esa doctrina de un eterno retorno de la diferencia y no de lo Mismo; pero, en definitiva, la intención de Deleuze era buena... Foucault también profesa una «filosofía del acontecimiento» en *L'Ordre du discours*, pág. 60.

31. F. Wahl, *Le Perçu*, Fayard, 2007, pág. 523, n. 1.

ción partía de unos hechos y no de un principio filosófico que no le apetecía de ninguna manera discutir filosóficamente, puesto que no creía en la filosofía.

En cambio, las singularidades empíricas le parecían con razón dignas de crédito. Ellas son la oportunidad del historiador, del periodista o del investigador: su cuestionamiento afecta precisamente al desarrollo singular de un acontecimiento. Entonces el discurso que esos interrogantes arrojan sobre los hechos para capturarlos, y que los remodela, recoge en sus redes una respuesta remodelada que responde a su pregunta: ¿cuál es la verdad sobre este hecho singular? ¿Cuál ha sido la realidad? (A decir verdad, su pregunta exige también que el hecho no sea sobrenatural y que haya pasado en nuestro espacio y en nuestra temporalidad, no en el Olimpo, que es a la vez cielo y cima, ni en el espacio-tiempo mítico.)

Ante todo, ¿dónde y cuándo se produce el hecho? Como Bernard Williams[32] ha demostrado, nuestra ciencia histórica empieza con Tucídides, con quien todo acontecimiento empieza a tener un lugar y una fecha, *illic et tunc*, el pasado histórico se hace homogéneo en el presente[33] y deja de ser el tiempo mítico o aquel en que los animales hablaban. Después de esto, los historiadores se plantearán tal vez preguntas más generales y más espinosas: el papel de la lucha de clases, la economía como motor principal, el conflicto de las civilizaciones..., pero ése es otro asunto. Es cierto que estas cuestiones de «síntesis» histórica pueden cambiar el sentido que el historiador atribuirá a un acontecimiento, pero nunca deben atentar a la realidad del hecho.

Hay más: al plantear la cuestión del *illic et tunc*, uno se hace a sí mismo historiador más que teórico, y considera cándido o militante al que se ciega. Ahí se da una «constitución correlativa del sujeto y del objeto»,[34] pues si un sujeto conociente le formula al pasado la pregunta correcta, ese sujeto se constituye así en historiador o en periodista de investigación. El discurso interrogador, el objeto al que enarena y petrifica y el sujeto conociente mismo nacen los tres de un mismo cuestionamiento. Cada cual elige libremente (volveremos sobre este adverbio, que puede causar inquietud entre los sociólogos) su camino, su subjetivación.

32. *Vérité et véracité: essai de généalogie*, Gallimard, col. «Essais», 2006 (trad. cast.: *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets, 2006).

33. Cicerón, que no creía demasiado en los dioses ni en los mitos, preguntaba pérfidamente cómo es que en nuestros días los dioses ya no tenían hijos, que ya no se anunciaba ningún nacimiento divino, cuando antaño los dioses tenían hijos.

34. *DE*, vol. IV, pág. 635.

Nosotros nos acordaremos en su lugar, pero volvamos al principio tácito de Foucault. Si todo va bien para las singularidades empíricas, en cambio, en virtud del mismo principio, una idea general que sobrevuela y pretende subsumir varias realidades singulares que confunde en sí sólo puede ser superficial y engañosa. Si buscamos generalidades en las cosas humanas, conceptos, una esencia común a una de esas «pluralidades encabalgadas de objetos»,[35] sólo llegamos a ideas falsas, blandas (mucha extensión, escasa comprensión), demasiado vastas, a menudo nobles, a veces pomposas y edificantes. Veremos, sin embargo, cómo Foucault pudo militar sin contradicción por unas convicciones o, mejor dicho, indignaciones.

35. *L'Archéologie du savoir*, pág. 66.

CAPÍTULO 4

La arqueología

Los orígenes rara vez son hermosos, pues los pensamientos no remontan a un sujeto fundador de la verdad o a una complicidad inicial con la fresca realidad del mundo; los pensamientos obedecen a acontecimientos del azar, de ahí el «principio de singularidad de la historia del pensamiento».[1] El poder, la lucha de clases, el monoteísmo, el Bien, el liberalismo, el socialismo: todas las grandes ideas en las cuales creemos o hemos creído son productos de nuestro pasado; existen, son reales en el sentido de que algunas de ellas se han impuesto entre nosotros como obligándonos a creer y a obedecer en ellas; no están, sin embargo, fundadas en verdad. Nuestro autor coincide aquí con el nominalismo espontáneo de los historiadores[2] o de Max Weber.

Hagamos tabla rasa del concepto. Foucault piensa en la palabra de Nietzsche, «todos los conceptos son evoluciones». Por lo tanto, se propone «soslayar en la medida de lo posible los universales antropológicos para interrogarlos en su constitución histórica»,[3] rastrear en los archivos de la humanidad para encontrar los complicados y humildes orígenes de nuestras convicciones elevadas; bajo el nombre de genealogía, tomado también de Nietzsche, es eso lo que han hecho sus libros: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* de uno se hace un eco de la *Genealogía de la moral* del otro.

Si los conceptos son evoluciones, devenires, las realidades son evolucionadas también. Proceden del mismo caos humano. De igual modo, no

1. Véase el precioso comentario que hace François Gros sobre este punto en la edición de *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1980-1982*, Hautes-Études/Gallimard/Seuil, 2001, págs. 23-24, n. 32.

2. *DE*, vol. IV, pág. 34.

3. *Ibid.*, pág. 634.

derivan de un origen, sino que se han formado por epigénesis, por adiciones y modificaciones, y no a partir de una preformación; no tienen un crecimiento natural como las plantas, no desarrollan lo que habría preexistido en un germen, sino que se han construido con el paso del tiempo por grados imprevisibles, bifurcaciones, accidentes, encuentros con otra serie de azares, hacia un desenlace no menos imprevisto.[4] La causalidad histórica carece de un motor primero[5] (la economía no es la causa suprema que gobernaría todo lo demás; la sociedad tampoco); todo actúa sobre todo, todo reacciona contra todo.

Como consecuencia de esas discontinuidades, las cuestiones que planteamos a la realidad difieren otro tanto, de una época a otra, como las respuestas que les damos. A las distintas preguntas responden discursos diferentes; nosotros aprehendemos cada vez una realidad que no es siempre la misma; el objeto de conocimiento no sigue siendo lo que es a través de los sucesivos discursos.[6] Para citar a Rorty, Aristóteles se engañaba al distinguir en la naturaleza dos tipos de movimiento, uno natural (el de los astros, por ejemplo) y otro violento (el lanzamiento de una jabalina). «¿Acaso Newton respondió correctamente a las preguntas a las que Aristóteles respondió erróneamente? ¿O bien se planteaba cada uno de ellos preguntas distintas?»[7] Del mismo modo, es ridículo y poco filosófico reírse de las ilusiones de los enamorados, puesto que el objeto amado, visto con los ojos del amor, no es el mismo que ese objeto visto con ojos indiferentes.

Así pues, «el modo de objetivación no es el mismo según el tipo de saber del que se trate».[8] ¿Me equivoco al invocar aquí a Wittgenstein? Foucault y él tienen en común el hecho de creer sólo en singularidades, en rechazar la verdad como *adaequatio mentis et rei* y estar persuadidos de que algo en nosotros (el «discurso» o, según Wittgenstein, el lenguaje) piensa más allá en nuestro lugar de lo que nosotros mismos pensamos. Para Wittgenstein, la vida se mantiene a través de juegos de lenguaje de los que ella está presa; nosotros pensamos a través de palabras, de los códigos de conducta (relaciones sociales, políticas, magia, actitud

4. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, pág. 244: en lugar de «exhibir la fuente única» de una realidad humana, es preciso ver «la multiplicidad de procesos extraordinariamente distintos» que han sido reunidos por «fenómenos de coagulación, de apoyo, de refuerzo recíproco».

5. *DE*, vol. IV, págs. 277 y 283: no hay nunca un fenómeno fundamental, una primacía de un factor sobre otro, sino solamente relaciones recíprocas y desfases perpetuos entre ellas.

6. *Naissance de la clinique*, pág. 139.

7. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 266 (trad. fr.: *L'Homme spéculaire*, pág. 297).

8. *DE*, vol. IV, pág. 632.

ante las artes, etc.).[9] Cada juego de lenguaje tiene su «verdad», es decir, responde a una norma que permite distinguir lo que está admitido que se diga de lo que no se admite; cada época vive en función de sus ideas aceptadas (lo cual equivale a decir a sus frases aceptadas) y la nuestra no es una excepción.[10]

Una misma cosa puede ser considerada por diversos juegos donde aparece como diferente; existen varios modos de objetivación posibles. El árbol del que habla un mito griego que cuenta cómo Apolo metamorfoseó a Dafne en laurel no es el mismo que el laurel de un botánico ni tampoco es el mismo laurel del que hablaban y que cultivaban los horticultores griegos. El narrador del mito de Dafne ni siquiera era consciente de que su lenguaje era distinto del de un agricultor ni de que el laurel del mito no era un laurel como los demás.[11] En 1984, el año de su muerte, Foucault, para diferenciarse de Wittgenstein, definía su obra como un estudio de lo que él llamaba, en lugar de juegos del lenguaje, juegos de verdad.[12] No obstante, tanto para él como para Wittgenstein el laurel, objeto del conocimiento, y el sujeto, mitólogo o agricultor, no son los mismos «según el conocimiento del que se trate tenga la forma de exégesis de un texto sagrado o de una observación de historia natural».[13]

Pese a nuestro deseo de ser «objetivos», todo cambio de saber, sea cual sea el deseo que tenga de actuar bien, entraña consigo el cambio de su objeto, se produce al precio de un nuevo discurso de su objeto.[14] Como el lector recordará, Laennec *vio* un cuerpo humano distinto del

9. Véase *DE*, vol. II, pág. 539.

10. Será suficiente un ejemplo que demuestra que todas las frases recibidas en toda época valen: «Unos hombres consideraron que un rey podía hacer que lloviera; hoy se considera que la radio es un medio de acercamiento entre los pueblos» (Wittgenstein, *De la certitude*, escrito poco antes de la Segunda Guerra Mundial; Gallimard, col. «Tel», 1987, pág. 132 [trad. cast.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1987]). Wittgenstein se burla aquí de sir James Frazer y de sus especulaciones sobre los reyes hacedores de lluvia y sobre el fundamento mágico de su poder. ¿Para qué ir a buscar la mentalidad primitiva, el pensamiento mítico, etc.? Los primitivos piensan como lo hacemos nosotros, o mejor dicho, nosotros no pensamos mejor que ellos.

11. Del mismo modo, el «guijarro-enfermedad» extraído por un *medecine man* australiano del cuerpo de un enfermo sólo tiene en común el nombre con un guijarro del camino. De manera similar, oír voces sobrenaturales no es lo mismo que oír voces reales: en el primer caso, cae por su propio peso que el destinatario es el que las oye, mientras que el resto de personas presentes no llega a oírlas (Wittgenstein, *Fiches*, Gallimard, 1971, n.° 717).

12. *DE*, vol. IV, pág. 632, véanse págs. 634, 709, 713 y 718. «Juego» en el sentido inglés de *game*: «juego con regla de juego», de ahí «procedimiento», «reglas de producción». Sobre las relaciones entre juegos de poder y juegos de verdad (relaciones que son variables, contingentes y sintéticas, no analíticas: no es necesario decir «el saber *es* poder»), véase *DE*, vol. IV, págs. 676 y 724-726.

13. *Ibid.*, pág. 632.

14. *DE*, vol. I, pág. 711. *L'Archéologie du savoir*, pág. 166.

que vieron sus predecesores, que veían un galimatías de signos. Para crear la gramática comparada del indoeuropeo o de las lenguas románicas, no bastó con constatar que el griego *mêter*, el latín *mater*, el alemán *mutter* y el indoiraní *matar* se parecían mucho: hubo que atribuir importancia a la materia de las palabras, a sus vocales y consonantes. Hubo que admitir que las palabras no se reducían a su sentido, a su función de espejos: su materia sonora era más que un simple detalle, que un grano grueso en la fotografía verbal de las cosas.

Desde entonces, una ciencia ha consistido en encontrar qué leyes transformaron los sonidos de una palabra sánscrita en los de una palabra griega cuyo sentido podía ser diferente, o en concretar mediante qué etapas el latín *aqua* pudo convertirse en *eau*. Mejor aún, se descubrió al mismo tiempo que, en medio del caos universal, cierto aspecto de las palabras —sus fonemas— ofrecía unas constancias y la posibilidad de formular unas leyes; en efecto, «las series discursivas y discontinuas poseen cada una, entre ciertos límites, su regularidad».[15] La física hizo un descubrimiento análogo con Galileo y con Newton.

Se volvieron pueriles las etimologías adelantadas en el *Crátilo* con una fantástica despreocupación.[16] El nacimiento de la gramática comparada no consistió solamente en un mejor conocimiento de su objeto, sino que implicó que ya no se hablaba, en el fondo, de lo mismo, «la parte de la cosa considerada pertinente» había cambiado.[17] El mismo núcleo objetivo fue percibido cada vez parcialmente y de modo diferente, pero nunca de modo completo ni en su desnudez; el conocimiento se caracteriza por su *rareza*, en el sentido latino de la palabra, pues está agujereado, poco denso, y no ve nunca todo lo que podría ver. «Mi problema —escribió Foucault— podría enunciarse así: ¿cómo es que en una época dada se pueda decir tal cosa y que eso nunca se haya dicho?»[18] Lo que podía pensarse, verse y decirse en una época dada en un terreno dado es *raro*, es un islote informe en medio de un vacío infinito.

El hombre no puede acceder a toda la verdad, la cual no existe en ninguna parte. No tenemos el poder de recibir la palabra de un inmen-

15. *L'Ordre du discours*, pág. 61.

16. Mientras el material sonoro no se tuvo en cuenta, la etimología consistió en acercar palabras según su significado, al precio de calambures, como hizo el *Crátilo*; o a decir qué palabra francesa sucedió a una palabra latina para significar lo mismo, sin justificar el paso fonético. Voltaire, se decía, imitaba en estos términos a los etimologistas de su tiempo: *cheval* venía del latín *equus*, pues *e* se convirtió en *che* y *quus* se convirtió en *val*.

17. *DE*, vol. IV, pág. 632.

18. *DE*, vol. I, pág. 787.

so Discurso definitivo, total, que pretendiera hacerse oír[19] y que estaría esperando su momento en el vacío que nos rodea. Como el discurso de los excluidos, según una mirada demasiado caritativa de Michel de Certeau en mayo de 1968; el vacío a nuestro alrededor no está poblado de lo que habríamos rechazado.[20] No encontraremos ahí lo natural expulsado con ganas de volver rápidamente; no existe un trabajo de alumbramiento hegeliano de lo negado, lo negativo, que nos llevaría paulatinamente a la verdad total y al fin de la historia. En otras palabras, no hay dialéctica, diálogo guerrero perpetuo entre las ideas recibidas y las ideas excluidas, un retorno de lo reprimido.[21] En el vacío inmenso, nuestro nimio pensamiento aparece enrarecido, posee una forma muy mediocre, lagunas sorprendentes, no llena armoniosamente una redondez ideal y muchos otros pensamientos diferentes serían tan concebibles como él, cuya necesidad no resultaría más imperiosa que la suya.

19. *L'Ordre du discours*, pág. 54.

20. Como Foucault lo pensó primero; véase el prólogo de la primera edición de la *Histoire de la folie*, Plon, 1961, pág. III: «Esos gestos oscuros con los cuales una cultura rechaza algo que sería para ella lo Exterior». Por eso Foucault suprimió este prólogo para la reedición de su libro en Gallimard. Si el vacío no estaba vacío, si los seres y cosas rechazados llamaban a la puerta, existiría un Todo original y un destino ideal, la totalidad. No hay nada de eso: no hay lo negativo, todo es positivo, no falta nada, Francia no tiene que ampliarse para llenar por fin unas fronteras naturales.

21. Desde hace dos siglos exactamente, la dialéctica hegeliana habrá sido el gran medio, en un mundo donde la idea de Dios se aleja, de conciliar pese a todo la esperanza de un mundo mejor con la constatación de que en nuestros días no reinan lo Verdadero y el Bien: éstos, aunque excluidos y negados, no dejarán de ejercer presión y, con esfuerzo y dolor, acabarán por irrumpir en nuestro mundo como *happy end*. Según una frase famosa de Hegel en 1807, la idea de Dios «cae hasta en lo edificante e incluso en la sosería cuando falta la seriedad, el sufrimiento, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (*Phänomenologie*, Leipzig, 1949, pág. 20; *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, 1949, vol. I, pág. 18 [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999]).

CAPÍTULO 5

Universalismo, universales, epigénesis: los inicios del cristianismo

En resumen, la Verdad jamás descenderá del cielo. Además, recordemos que es preciso desconfiar de los universales antropológicos, de las grandes palabras como «individualismo» o «universalismo». Se me ocurre un ejemplo: los inicios del cristianismo, en los cuales me permitirán que me entretenga, pues al hilo de lo expuesto encontraremos otros problemas de método. Sabemos que esta religión, salida del judaísmo, que era la religión exclusiva del único Pueblo Elegido, se convirtió en universal, abriendo sus filas a las inmensas multitudes paganas que lo rodeaban. Es una convención asumida ver en ello una de las grandes etapas de la historia universal, un progreso general del Espíritu.

Apertura a lo universal, aunque ¿en qué sentido? Es una palabra que puede designar tantas cosas... En el caso considerado, quiere decir que la religión cristiana es la única verdadera y que debe ser predicada a todos los hombres, para su salvación, pues todos poseen un alma inmortal. Por eso, en Estados Unidos, antes de 1865, los propietarios de esclavos bautizaban a sus hombres recién llegados de África: su estricto universalismo del alma no era el de los derechos humanos. No creían tampoco que la especie humana fuese una ni que los negros fuesen hombres como ellos, libres en su cuerpo, ni que poseyeran capacidades mentales virtualmente iguales a las de los blancos, sólo el *habitus* cultural y social establecía la diferencia.

De acuerdo, pero ¿podríamos confiar al menos en que, por una apertura estrictamente religiosa, una gran idea se introdujo con Cristo en este mundo? No, no fue una intrusión del Espíritu, un *Ereignis*, un Acontecimiento en el que Heidegger (que era poco evangélico) no pensó; fue una reacción humana, venida de abajo, inmanente a nuestra condición más cotidiana. Los primeros cristianos se convirtieron en universalistas en un sentido estricto de la palabra y sin haberlo querido deliberadamente.

¿De dónde viene entonces el proselitismo cristiano? ¿Cómo se explica que la Buena Nueva se predicara por el mundo entero? Jesús de Nazaret no fue, sin embargo, más que un profeta judío, e ignoramos lo que habría pensado del cristianismo, que no se formó hasta después de su muerte. El profeta Jesús no fue su propio héroe (él hablaba en nombre de su Padre celestial); pero, fascinados por su carisma, sus discípulos y predicadores, que eran entre 40 y 100, construyeron una religión cuyo héroe era él.

Cada uno puso su granito de arena; el cristianismo fue la creación colectiva de todos ellos. La prueba es que cada discípulo exaltaba a Cristo a su manera: ¿Jesús era el Mesías? ¿El primero nacido entre todas las criaturas? ¿Increado? ¿Era divino desde siempre o se convirtió en Hijo de Dios con su Resurrección (san Pablo enseñaba ambas doctrinas)? En el Cuarto Evangelio, Jesús era la encarnación de una abstracción personificada y divinizada, el Verbo eterno de Dios, un ser divino y por lo tanto «un» dios, al lado de Dios en persona. Hacia el año 140 aún, para los numerosos lectores de Hermas Jesús era el Espíritu Santo revestido de un cuerpo humano.

Se estaba de acuerdo en un punto: Cristo, que se había presentado a sus apóstoles como el profeta del Fin de los Tiempos, había recibido de su Padre una función cósmica, volvería pronto desde los cielos para juzgar a los vivos y a los muertos. Ahora bien, en su pesar, los apóstoles ampliaron hasta las estrellas la relación desigual, pero mutua, de amor apasionado que los había unido a ese ser cósmico. Se pensó también que, en la cruz, había «dado su vida como rescate de muchos hombres»;[1] su lamentable final adquiría entonces un sentido.

El cristianismo será entonces una religión que no se parece a ninguna otra, y que no encaja en una tipología. Clasificarlo entre las «religiones de la salvación» es poco instructivo; igual que la inventiva literaria, la inventiva religiosa es capaz de creaciones únicas en su especie.

El golpe genial fue precisamente inventar un hombre-dios, un hombre como nosotros, real, fechado, un gurú, un Doctor, que era también

1. Es una Palabra aislada (*logion*) prestada a Jesús, que Marcos, 10,45, seguido por Mateo, 10,28, atribuyó en un contexto con el que ésta no tenía relación. ¿Debemos entender entonces que Jesús murió como víctima propiciatoria o bien expiatoria y que así arrancó a Satán a los que creyeron en él? ¿Que le dio a Satán con su muerte un rescate para redimir a sus discípulos? No fue hasta el siglo siguiente cuando Cristo redimirá, no «a muchos hombres», sino a la humanidad entera. La función exacta del Redentor no dará lugar a la reflexión teológica hasta después del Año Mil (las especulaciones teológicas de los primeros siglos se refieren ante todo a las relaciones de la humanidad y de la divinidad en Jesús, que es ante todo el Doctor y el Pastor). La figura del Crucificado no aparece en las artes figurativas antes del año 400.

la divinidad, la verdadera, y no una figura mitológica cualquiera. El cristianismo se convierte entonces en una conmovedora novela de amor metafísica donde la divinidad y la humanidad se apasionan mutuamente, siendo el nudo de la intriga el sacrificio voluntario de un ser celestial para redimir a los que creyeron en él (más tarde se hablará de redimir a la humanidad en su conjunto). Este ser se irá magnificando progresivamente; Jesús terminará por ser tanto dios como el mismo Dios, sin ser ese Dios en persona: a lo largo de los años 150-250, se «numerará» la Trinidad, el Dios único en tres Personas divinas, donde Cristo podrá encontrar su lugar.

Ahora bien, mediante otro golpe genial, el propio Jesús de Nazaret, dirigiéndose sin embargo solamente a los judíos, no les predicó la observancia del sabbat y el resto de mandamientos de su Ley, sino una ética de la interioridad, una moral de la manera de pensar (cometemos adulterio ya en nuestro corazón cuando se desea secretamente a la mujer del prójimo); una ética como ésa podía ser la de cualquier hombre. Contra el espíritu de casta de los sacerdotes y de los escribas anclados en la observancia de la Ley judía, ésa era una moral nacida de la gente sencilla.

Parece una moral para todos los hombres. Sin embargo, no era ésa la intención de Jesús, que destinaba su enseñanza sólo a su pueblo; su lenguaje elevado nos parece universalista porque se situaba más alto que el legalismo judío.[2] Pero cuando Jesús hablaba un lenguaje menos

2. La misma pluralidad de modos (de «niveles») de verdad en lo que concierne a la vida futura. Jesús envió a sus doce apóstoles únicamente hacia Israel. En cambio, «vino para ofrecer su vida como rescate de muchos» (Mateo, 20,28; Marcos, 10,45) y esos «muchos» deben incluir a los paganos, a los gentiles, a la gente de las naciones: ellos o los Justos entre ellos (en los términos de la justicia antes de la Alianza, en el tiempo en que los pueblos no estaban aún divididos) tendrán acceso a la salvación durante el Banquete final en el Reino celeste (véase John P. Meier, *Jesus, a Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 2001; trad. fr.: *Un certain Juif, Jésus: les données de l'histoire*, Le Cerf, 2005; aquí, vol. 2, pág. 264; trad. cast.: *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, Estella, Verbo Divino, 1999). Universalismo, seguramente, pero ¿cuál o, mejor dicho, cuáles? El dios en el que Jesús piensa cuando envía a los Doce solamente hacia Israel es el dios del Sinaí, el dios de la Alianza con el pueblo de Israel. El envío de los Doce pasa *hic et nunc* y concierne al dios celoso del Sinaí. En cambio, el Reino celeste pasará en una temporalidad que no es la nuestra, que es sobrenatural, comparable a esa otra donde los dioses del paganismo todavía tenían hijos. Y, sobre su común identidad, los dos dioses de esas dos temporalidades no son los mismos. Ese por el cual los Doce son enviados en misión hacia Israel es el dios del Israel actual, *hic et nunc*, el dios celoso de la Alianza. En cambio, el dios del Reino sobrenatural será el Dios cósmico, el que otrora, *in illo tempore*, creó el cielo y la tierra y no distinguía entre los (futuros) pueblos, sino que hizo al Hombre, es decir, a todos los hombres. Dicho de otro modo, tenemos aquí la misma distinción modal que entre el laurel de Dafné y el laurel de los campesinos según Wittgenstein. Sobre la distinción implícita entre esas dos modalidades del dios venerado en Israel el creador de todo y el dios celoso sólo de Israel, me permito remitir a mi breve libro *Quand notre monde est devenu chrétien*, donde menciono, en las págs. 269-271, este bien conocido dualismo.

elevado, volvía a ser el profeta judío que era. «He sido enviado sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel», decía, y «no está bien coger el pan de los hijos (de Israel) y arrojarlo a los perros»,[3] a los paganos.

Ése fue, no obstante, su mensaje elevado, el más popular y el más nuevo, el de los Evangelios sinópticos, que después de su muerte sus discípulos predicaron a su alrededor entre sus compatriotas judíos. Ese mensaje podía hacer rica y preciosa la existencia más humilde, a través de una elevación de la temperatura del alma.[4] Esos predicadores eran los fieles a su Señor y a un mensaje que sentían vagamente como obra suya, en parte. Algunos de ellos estaban satisfechos de poseer la verdadera fe y de formar parte de un pequeño grupo de fieles, mientras que otros, más ambiciosos, tenían ganas de «venderla» extensamente. Era tentador dar a conocer en todas partes al Dios que había heredado de Israel el privilegio de ser el único verdadero y cuya enseñanza, aunque destinada solamente a los circuncisos, era bastante espiritual para que todos los hombres pudieran recibirla.

Si algunos paganos, atraídos por esta religión superior, pedían el bautismo, ¿se les iba a negar? San Pedro fue el primero en ceder a la tentación, y bautizó a hombres no circuncidados, al centurión Cornelio. Fue una mácula en los principios: el celo piadoso, cuando es ambicioso e impulsivo, no siempre se muestra escrupuloso. Puede ser también condescendiente: el Dios de los judíos cristianos, que valía más que todos los demás dioses, se daba a un pagano como lección[5] y limosna.

¿Habría que considerar el proselitismo como una inclinación natural y como un universal antropológico? No, es un asunto de temperamento y de circunstancias; en el alma de cada discípulo se libró un combate inconsciente entre la ambición, la pereza y el apego a la Ley de su pueblo; unas veces ganó una cosa y otras no, pues, en el trasfondo de la conciencia y de sus razones más elevadas, actuaban diversas pulsiones.

No todo el mundo es proselitista; entre los paganos, algunos convencidos, filósofos o sacerdotes de dioses extranjeros, no aspiran al monopolio para su «negocio» y se contentan con «esperar tranquilamente

3. Evangelio según Mateo, 15,24-26. Para todo lo que sigue, véase John P. Meier, vols. 2 y 3, *passim*; por ej., vol. 3, págs. 123, 164-165, 190 y 553.

4. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XIII, pág. 197.

5. Desde hace ocho siglos, los profetas y los salmos enseñan que llegará un día en que los demás pueblos viajarán a Israel para inclinarse ante el dios de Israel, al que los otros dioses, en los cielos, reconocen como superior.

a la clientela». No es menos habitual no tener negocio ninguno y considerar la doctrina cuya llave posee uno como privilegio de una élite. Ahora bien, salvo excepciones, los filósofos sólo podían nacer en el seno de la clase social de los notables letrados. Según los casos, algunos individuos experimentan un sentimiento de engrandecimiento personal cuando forman parte de la reducida élite constituida por los sabios y no son «insensatos», ni «mediocres» (*phauloi*, como decían los pensadores griegos). Otros, por el contrario, que son de origen modesto o incluso miembros de una Iglesia organizada y autoritaria, sólo experimentan este sentimiento si han convencido u obligado a otros, por su bien, a pensar como ellos y si encuentran su imagen en todas partes.

El universalismo no fue introducido en el cristianismo mediante una intrusión de la Razón o del Espíritu; fue un viraje entre temperamentos ambiciosos y no elitistas, una deriva que, *de facto*, se convirtió en costumbre. El caso de san Pablo es diferente, pues se proclamó apóstol cuando ni siquiera había conocido ni escuchado a Jesús; este agitador se atrevió a erigir en doctrina, *de jure*, la superación del judaísmo.[6] No obstante, Pablo sólo fue un misionero entre muchos que lograron conversiones en provincias orientales a las que nadie había ido nunca.

El bautismo de Cornelio por Pedro escandalizó a muchos, pero algunos discípulos descubrieron algo que no habían premeditado: que esta afortunada transgresión les abría el inmenso «mercado» potencial del Imperio pagano, mientras que sus compatriotas los asesinaban y los expulsaban de la comunidad judía.[7] Jesús mismo prescribió que al siguiente Banquete celeste acudiese el mayor número de invitados posible.[8] Algunos discípulos lo vieron como una oportunidad de escapar del aislamiento en que estaba encastillado el judaísmo entre las naciones; su proselitismo, en lugar de dirigirse hacia Israel únicamente, como Jesús les había ordenado que hicieran, se orientó hacia el inmenso «mercado» de los paganos, de las «naciones», y los introdujo en Iglesias organizadas, disciplinadas y jerarquizadas. Lo que gracias a ellos se encarnó no

6. Sobre el detalle algo complicado de la doctrina de san Pablo, asegurada en el fondo y vaga en sus formulaciones y audacias, véase E. P. Sanders, *Paul*, Oxford University Press, 1991, págs. 84-100 y 122-128.

7. Joseph Ratzinger, en *Offenbarung und Überlieferung: Quaestiones disputatae*, Friburgo, Basilea y Viena, 1965 (trad. fr.: *Révélation et tradition*, Desclée de Brouwer, 1972, pág. 64): «No es sino una serie de obstáculos históricos —entre los cuales hay que mencionar sobre todo la ejecución de Esteban, la de Santiago, así como, finalmente y de manera decisiva, el encarcelamiento de Pedro y su huida— lo que llevó a crear la Iglesia en el lugar del Reino [celeste]».

8. Mateo, 22,1-10, Lucas, 14,15-24 (donde se lee el famoso *compelle intrare*).

era un puro ideal, sino un proyecto concreto, con sus móviles interesados y su dispositivo; un proyecto todo lo sublime que se quiera, pero preciso y estricto en su discurso.

En tres décadas, la admisión de los no judíos en el judaísmo cristiano dio lugar a un divorcio entre sectas étnicas y judeocristianos circuncisos y esta religión nueva que se dirigía a todos. La metafísica platónica y también algunas supersticiones paganas (exvoto, oraciones para la lluvia...) o nuevas (reliquias) contribuyeron a la formación de la doctrina cristiana y de sus prácticas piadosas. Los orígenes rara vez son hermosos; las realidades y las verdades se construyen paulatinamente, por epigénesis, y no están preformadas en un germen. Hablar de las *raíces* cristianas de Europa no es un error, sino un sinsentido: nada está preformado en la Historia. Europa tiene como mucho un *patrimonio* cristiano, habita una vieja casa de cuyas paredes cuelgan viejos cuadros de escenas religiosas.

No hablemos más de raíces sino de patrimonio. El Occidente actual posee un vasto y precioso patrimonio arquitectónico, artístico, literario, musical e incluso fraseológico que es ampliamente cristiano, pero su moral y sus valores no tienen ya nada de cristiano. Si alguna vez tuvo raíces cristianas, hace mucho que están cortadas. ¿El ascetismo? Nos ha salido del espíritu. ¿El amor al prójimo? Los esclavos cristianos de antaño tenían el deber de amar a su amo, eso es todo. Todavía en 1870 la modernidad era ajena o contraria al catolicismo. En nuestros días, la minoría de creyentes tiene la misma moral práctica que la mayoría que no cree (no todas las familias cristianas tienen seis hijos). Los valores actuales (libertad sexual, igualdad de sexos) son unas veces ajenos al cristianismo, otras tantas le han sido impuestos por la ley (libertad de conciencia) y se ha adaptado (laicismo, democracia), como ha adoptado valores modernos (reducción de las desigualdades sociales): desde la encíclica de 1891 sobre la condición obrera, es el cristianismo el que posee raíces modernas... Y la historia bimilenaria de los dogmas, de la piedad y de la exégesis de los Libros Sagrados demuestra que el cristianismo no ha dejado, por epigénesis, de construirse y de adaptarse.

CAPÍTULO 6

Lo quiera Heidegger o no, el hombre es un animal inteligente

La cabeza me da vueltas, tengo que detenerme un momento. Porque, vamos a ver, ¿dónde estamos? ¿Hay algo sólido bajo nuestros pasos, algo sólido a lo que agarrarnos? En la montaña, nos sentimos felices al notar cómo los crampones muerden el hielo en las pendientes, donde la capa de nieve resbala cuesta abajo. Sí, es cierto, encontramos una frialdad sólida en un Montaigne o en un Hume (pueden ustedes enviar a paseo las divagaciones del joven Veyne de todos los griegos que creían en mitos):[1] la metafísica es inaccesible a la inteligencia humana, las ideas generales son falsas en la medida que son huecas; en cambio, accedemos al saber empírico de cosas singulares. Pues no existe y no puede existir desde nuestro punto de vista más que singularidades, que son parcialmente reiterables; de ahí, entre otras, las ciencias exactas pero también las prácticas y los saberes de nuestra vida cotidiana y de nuestra comprensión mutua; hemos aprendido así que el sol sale de nuevo todos los días. Foucault y Hume, misma lucha...[2]

1. Estoy haciendo alusión a mi viejo librito de juventud, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, col. «Des Travaux», 1982, donde muchos árboles son verdaderos mientras que el bosque es una elucubración. Comparto ahora acerca de este libro la opinión de Bernard Williams, *Vérité et véracité*, pág. 354, n. 25, quien habló de «un relativismo extravagante con respecto a la verdad o peor» y añadía caritativamente: «Las abundantes ideas interesantes de este libro son independientes de esta retórica». Podemos ver en qué líos, cuando se carece de una cultura filosófica suficiente, puede caer un historiador si tropieza en su oficio con problemas como los del mito, que poseen una dimensión filosófica inevitable; quiero decir que son problemas muy abstractos. De hecho, he mezclado dos cuestiones, la de la pluralidad de las «modalidades de creencia» (como me enseñó a decir Raymond Aron y la de la verdad en los tiempos (de la que algo me dijo Foucault) y elucubré sobre esta última. Si hubiese leído a Wittgenstein, o comprendido mejor a Foucault, habría salido mejor del paso.

2. En efecto, Hume no habría creído (retroactivamente), en nombre de su empirismo, en la facultad kantiana de formar juicios sintéticos *a priori*; Foucault no creía en ella mucho más que él y lo consideraba lo que él llamaba el «doblete empírico-trascendental» (volveremos sobre ello).

Jean-Marie Schaeffer nos lo dijo: el conocimiento es una interacción entre dos realidades espacio-temporales, el individuo y su ambiente; es un proceso empírico y no un espejo celeste. Las cosas en sí, separadas de nuestros «discursos», que las acotan y las modelan a su imagen, solamente serían accesibles a una inteligencia sobrehumana. Como dijo Alexandre Koryé, el hombre es capaz de concebir la idea de verdad, pero probablemente sea incapaz de alcanzar la Verdad misma.

El hombre no es el pastor del Ser del que Heidegger habla, la humanidad es una especie animal entre otras. Así habló Nietzsche:

> En algún rincón apartado de este cosmos que se expande en el resplandor de innumerables sistemas solares, había una vez un astro sobre el cual unos animales astutos inventaron el conocimiento... Durante eternidades no hubo inteligencia y, cuando se haya acabado con ella de nuevo, no habrá ocurrido nada, pues esta inteligencia no tiene misión más vasta, misión que rebasaría la vida humana.[3]

Los escépticos siempre han creído en el alma de los animales, y Foucault se jactaba de lo inteligente que era el gato que visitaba sucesivamente los apartamentos de la calle de Vaugirard, 285: «¡Ese gato lo entiende todo!». Dejó de ser el centro del mundo con Copérnico, se convirtió en una especie viva con Darwin,[4] la humanidad perdió con Nietzsche toda vocación y toda justificación metaempírica; su novela filosófica de educación ya no tiene conclusión que esperar (tranquilicémonos, no dejará de bullir por tan poca cosa: nunca se llega a aniquilar el espíritu y la historia humana no depende de la historia de la filosofía).

Nada está más lejos de Foucault, me escribió Jean-Marie Schaeffer, que «el *pathos* mesiánico de Heidegger», que su convicción de una «historialidad destinal» del hombre, del *Dasein*. Historialidad, pues, si he entendido algo de lo que dice este pensador difícil y además oscuro (que no es lo mismo), Heidegger está penetrado, tanto como pudo estarlo un Foucault, del sentimiento del devenir y de las discontinuidades, al menos desde su famoso «giro» de pensamiento. Sus admiradores admiten con una sonrisa en la boca que su lenguaje llega a veces a rozar el misticismo. Dominique Janicaud añade que su historialidad desemboca

3. Nietzsche, *Philosophenbuch*, principio de *Vérité en mensonge d'un point de vue extra-moral* (trad. cast.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2006).

4. Acerca de la humanidad como especie biológica y para una crítica de la oposición naturaleza/cultura, véase J.-M. Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, 2007. En mi opinión, se trata de un libro personal, profundo, con buenas reflexiones y muy informado en filosofía y etnología.

en una actitud de profeta[5] y a la expectativa solitaria, entre una élite, del «dios que viene».[6]

¡A buena hora! Me pongo el chaleco antibalas, y sugiero que este original pensador ofreció, en una época ajena a todo tipo de trascendencia, un equivalente bastante refinado para ser aceptable de lo que en otros tiempos se llamaba Espíritu. En una época escéptica propone una Verdad que se desvela sin que resulte preciso recurrir al raciocinio; no hay ninguna necesidad de una dialéctica para llegar a ella, se llega «dando un salto».[7] En una época atea, ofrece un Absoluto que no sea el Ser de la metafísica ni el Dios de las religiones; un Absoluto que «sólo se muestra escondiéndose», que se vela tan pronto es desvelado, y que es bastante presente-ausente para resultar creíble. En una época en que se oponen historia y verdad, él propone un Absoluto cuyas súbitas e inopinadas apariciones hacen «época» y son «historiales» en su discontinuidad.

El heideggerianismo es un inmenso paisaje histórico, bajo el fulgor de rayos que son «acontecimientos», que son *Ereignisse*.[8] La historia es el reino de un mismo origen que arranca de múltiples maneras.[9] A cada uno de esos fulgores, que por supuesto escapan a nuestra mira-

5. D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique*, Jérôme Millon, 1990, pág. 152. Sobre la tormentosa cuestión del nazismo y de la impenitencia final de Heidegger, véase Emmanuel Faye, *Heidegger: L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005.

6. D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée*, págs. 97-108. Crítica tanto más interesante cuanto que Janicaud, al que conozco un poco y al que cabe describir como una personalidad noble, era también un nostálgico del Espíritu y admiraba profundamente a Heidegger.

7. Heidegger, *Identité et différence*, en *Questions I*, pág. 266 (trad. cast.: *Identidad y diferencia*, Rubí, Anthropos, 1988); *Temps et être*, en *Questions IV* (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000). La página 343 de *Les Mots et les Choses* apunta a Heidegger sin nombrarlo, a propósito del «doblete» histórico-original.

8. Acontecimientos como el pensamiento griego o la filosofía germánica, que entrañaban consigo toda una cultura, pues la filosofía es la clave (o la metonimia...) de toda época histórica. Antes de 1945, Heidegger, aunque el hombre cotidiano e histórico no le preocupaba, extendía a la raza aria o al pueblo alemán el privilegio de vislumbrar la verdad gracias a su *Dasein*. Después de 1945, Heidegger no volverá evidentemente a hablar más de ello y mantendrá una especie de apoliticismo y de espera, sin una palabra de penitencia por su pasado nazi. El Acontecimiento, que «modifica la esencia de la verdad» (escribió Heidegger en su hermoso libro dedicado a Nietzsche), sobreviene «súbitamente y de improviso», *jäh und unversehens*, dicen los *Holzwege*, pág. 311. Este Misterio nos «envía» a través de las épocas su visibilidad invisible bajo las apariciones sucesivas que han sido la Physis griega, el Logos, las Ideas platónicas, el Uno neoplatónico, la Sustancia espinozista, la Voluntad según Schopenhauer y, en último lugar, la Voluntad de poder nietzscheana. Heidegger supo decir lo que es verdaderamente este Misterio: una entidad tan diferente de todo que ella es la Diferencia misma; de tal modo que con él ha llegado a su fin la Metafísica, que desconocía la Diferencia y buscaba el Ser o Dios.

9. Según una fórmula de Jean Beaufret, citada por Françoise Dastur en su luminosa nota sobre Heidegger, en *L'Histoire de la philosophie*, vol. III de *L'Encyclopédie de la Pléiade*.

da, una época nueva se nos hace presente, con sus comunidades humanas, sus obras, su cultura (la nuestra es técnica), sus creencias religiosas. Todos estos acontecimientos, en su dispersión, en su diversidad, poseen un origen común y este origen es un Absoluto, que no nos impone la verdad propiamente dicha sino su irrecusable Presencia, si sabemos abrirnos a ella en lugar de racionalizar científicamente los detalles. Heidegger intentó escapar del Uno platónico y ofrecer a la Historia en su lugar, que es inmenso, pero sin incurrir en el relativismo: todos esos fulgores invisibles de verdad poseen el mismo origen. ¿Es suficiente para escapar del relativismo? ¿Es el suyo un golpe de genio filosófico o una solución meramente verbal? Volveremos sobre ello.

Demasiado a menudo el hombre comete un error fundamental: olvidar la Presencia en una especie de falsa diversión pascaliana. El hombre heideggeriano es ante todo un ser que posee vida interior: arrojado a este mundo, conoce la Preocupación, es un ser-para-la-muerte, es auténtico o no es, pero no tiene cuerpo, ignora el deseo, la necesidad, el trabajo, la deliberación política. Este hombre, o al menos su *Dasein*, se reduce a lo que, en el hombre, puede convertirse en una especie de *homo religiosus* o fracasar en llegar a serlo; atrevámonos a pronunciar la palabra: el *Dasein* es un alma. Este alma será auténtica si no olvida la relación mutua e inmediata que tiene con el Ser, falsa si lo olvida para disiparse en la multiplicidad cotidiana o cientista de los seres. Esta gnosis de altos vuelos es una teología sin Dios,[10] una teología negativa de la coincidencia de los opuestos y del Abismo sin fondo, a la vez inaprensible y presente en sus *Ereignisse*, que son otras tantas teofanías.

El hombre no es una especie viva entre otras. Lo que constituye su especificidad es que la Verdad puede advenir en él; no es algo que advenga a los animales. Esta Verdad no es que dos y dos hagan cuatro y otras pequeñas verdades que tenemos en nuestro espíritu: la verdad no está en él, es él el que está en ella. La Verdad le adviene, se desvela a él, al menos si renuncia a una supuesta objetividad. Sólo esta implantación (por la cual se le desvela al hombre el hecho mismo de que está nativamente implantado en la Verdad) hace al hombre digno de tal nombre,[11]

10. El Ser según el último Heidegger no tiene ya nada en común con el de los filósofos ni de las religiones, sino con una persona que interpela, se niega, se oculta y que será «el último dios» para algunos *Zufünftige*, algunos «hombres por venir». Véase L. Oeing-Hanhoff en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V, en la entrada «Metaphysik», col. 1272; R. Malter, vol. IX, en la palabra «Sein, Seindes», col. 219. El pensamiento de Heidegger es un esfuerzo desesperado para continuar por otros medios una sensibilidad religiosa (e incluso cristiana, pues los diversos paganismos no ofrecen nada análogo).

que sabe que el Ser y el hombre se pertenecen entre ellos *(Zu-einander-gehören).* Semejante Verdad consiste en saber que uno está en la Verdad. No se trata de un juicio; al contrario, nuestros innumerables juicios sólo pueden ser verdaderos o falsos gracias a que el hombre se abre originalmente a lo verdadero.[12] Esto no se demuestra lógica ni factualmente, es una Verdad propiamente filosófica, escribió Heidegger: adviene mediante un *acto*, el de implantarse en ella.[13]

Heidegger no es de esos para quienes el horizonte de lo visible es el límite de lo que está permitido hablar. Era una de esas almas que sienten que existe algo elevado, oceánico, azul, más allá de lo verificable. Este presentimiento explica que Heidegger cuente con partidarios tan fervientes y a veces tan combativos. Muchos hombres, una mayoría probablemente, poseen en cierta medida ese presentimiento de un cielo azul por encima de nuestro cielo. Nadie tiene la obligación de creerlos, pero sería ridículo condenarlos (más bien cabría envidiarlos por esta riqueza). Ahora bien, con la descristianización, no saben ya cómo alimentar su deseo de cielo azul. Si estuviesen tentados de darle el heideggerianismo como alimento, conviene que sepan que el precio que habrá que pagar será alto: deberán resignarse al fatalismo, no podrán distinguir ya lo verdadero de lo falso en los seres (ni tampoco apreciar la buena pintura) y deberán creer en el Ser y en el Acontecimiento mediante un acto de fe, como piden las religiones mucho más que las filosofías.

Es así porque el intelecto no interviene en la relación del *Dasein* con el Ser, Heidegger no alega ni mucho menos algún tipo de intuición intelectual y más de una vez habla de «nuestra creencia», como me escribió Emmanuel Faye. Y si uno no cree, no es auténtico. Pero ¿qué razones tendríamos para confiar en esta sublime novela metafísica? Ninguna; como el lector recordará, para creer hay que dar un salto. Y, una vez que Heidegger afirmó el reino de lo Absoluto, del Origen que se esconde y se muestra, todo lo demás, que es nuestra espesa realidad humana, parece no existir más a sus ojos. De modo que su

11. El hombre debe mostrarse digno de su situación ante el Ser, ser auténtico, no perderse falsamente en vanas curiosidades (*Sein und Zeit*, pág. 170), en metafísicas, en técnicas y creer que la ciencia de las cosas, de los seres, es la última palabra del todo. El Eterno es mi pastor, dice el Antiguo Testamento; según las propias palabras de Heidegger, el hombre es por el contrario el pastor del Ser, que tiene el deber de no olvidarlo; no distraerse en las cosas, en la intuición de los simples «seres».

12. Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 226. Sobre la indistinción heideggeriana entre origen y esencia, véase más adelante.

13. Estoy parafraseando las páginas 75-78 del seminario de Heidegger sobre la esencia de la verdad (*Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen*, vol. 34, *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, 1988).

doctrina implica una humanidad simplificada, amputada, que es ajena a la realidad.

Éste parece ser el caso de su célebre teoría de la verdad como desvelamiento. Es cierto, en parte tiene razón: fenomenológicamente hablando, uno «ve» de entrada las cosas, y uno «cree en ello» inmediatamente, sin necesitar considerarlas verdaderas, sin necesidad de colocar un juicio sobre la plantilla de la sensación, como dice Merleau-Ponty. Y son las cosas mismas lo que «vemos», son las cosas las que se desvelan ante nosotros: no consultamos una fotografía que sería su representación. Esto es lo que permite a Heidegger hablar de presencia en lugar de hablar de evidencia. Pero la presencia no lo es todo, pues ella es nada más la condición de posibilidad de la verdad, su origen. Si no se «viera» nada, ninguna verdad sería posible. Pero ¿significa eso que todo lo que se «ve» es verdad en todo caso? No basta con fiarse del origen, pues, citando a Koyré,[14] el origen de la verdad y la esencia de la verdad no son lo mismo. Ateniéndose al origen, Heidegger se ha sacado de encima, si he entendido bien, la posibilidad de distinguir la verdad del error. ¿Acaso lo que veo en este momento es una percepción o una alucinación? Presencia o no, toda realidad de este mundo es susceptible de un examen crítico, pues la verdad posee una esencia, que consiste en corresponder a su objeto. Tal vez «la simplicidad de la mirada y de la recepción» basta para volver vanas todas las ideologías del siglo XX, como Heidegger tuvo el valor de afirmar,[15] pero además de esta hermosa simplicidad, un poco de ejercicio crítico le habría sido útil contra la ideología nazi.

Se da el mismo choque frontal entre el origen y la esencia en materia de arte. Sí, las *Sainte-Victoire* de Cézanne son iconos de la diosa que el pintor de Aix adoraba de corazón, pero, sin esa cualidad propiamente pictórica que es la esencia de la pintura, no serían iconos sino vulgares mamarrachos. El mismo choque frontal se da en política, que conduce a una especie de fatalismo: el origen destinal (la misión histórico-mundial de Alemania o bien el *Gestell*) basta para dictar la política a la que adherirse, sin que se tome en consideración la esencia específica de lo político. Pero supongamos, por ejemplo, que esta esencia consista en hacer que los hombres convivan pacíficamente. No digo que sea la única respuesta buena, sino que hay que responder algo y no quedarse en un su-

14. Alexandre Koyré, «L'évolution de Heidegger», en sus *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971, pág. 288.
15. D. Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985, pág. 281.

puesto origen destinal. Si el *Gestell*, la técnica, es nuestro destino actual, por el Envío del *Ereignis*, ¿tenemos que resignarnos y esperar con fatalismo a que eso acabe con el Envío siguiente? No, pues, como escribió Dominique Janicaud (que, a la vez, dejó de creer en la gnosis heideggeriana de su juventud),[16] el paquete no llega de una sola vez, sino por etapas, al hilo del tiempo vivido, lo que deja a los hombres la posibilidad de reaccionar políticamente; precisamente los hombres poseen una inteligencia crítica, de la razón o al menos del entendimiento, y pueden intentar una exhibición si eso les parece bien.[17]

A diferencia de Heidegger, de quien había leído algunos textos[18] (pronto veremos la prueba de ello), Foucault es poco místico y no le gusta demasiado hablar del ser humano en general. Sin embargo, lo hizo una vez: «la vida —escribió— ha llegado con el hombre a un ser vivo que no se encuentra nunca del todo en su lugar, a un ser vivo abocado a *errar* y a *engañarse*»[19] sin fin. *Engañarse*, puesto que el discurso sólo deja conocer lo empírico, lo fenomenal, y sin embargo el hombre da fe a ideas generales o metempíricas; *errar*, porque todo lo que piensan y hacen los hombres, sus sociedades, sus culturas es arbitrario y cambia de una época a otra, pues nada trascendente, ni siquiera trascendental, guía el imprevisible devenir de la humanidad.

La frase de Foucault que acabo de citar está calcada casi textualmente de Heidegger, salvo que cambia el sentido de arriba abajo. En un famoso libro sobre *La esencia de la verdad*, el pensador alemán habla de la errancia (*Irre*) humana, en el sentido de que el hombre (digámoslo en términos demasiado simples) pasa casi siempre al lado de lo Absoluto y sigue el camino banal de las verdades cotidianas o científicas;[20] «toda época de la historia universal es una época de errancia»,[21] pues olvida que la esencia auténtica del hombre (el famoso *Dasein*) debería ser abrirse al Misterio del Todo. No obstante, en lugar de vivir siempre dispersos en nuestro conocimiento de las cosas, a veces soñamos *con el hecho mismo* que conocemos, ese privilegio único, que no poseen las plantas ni los animales, lo cual convierte al hombre en un ser vivo distinto de todos los demás. Si piensa, si escucha el *Dasein* en sí mismo, descubrirá

16. D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée*, págs. 102-134. Simon Critcheley, en *Dominique Janicaud, l'intelligence du partage*, textos reunidos por Françoise Dastur, Belin, 2006, pág. 168.

17. D. Janicaud, *La Puissance du rationnel, passim*.

18. *DE*, vol. IV, pág. 703.

19. *Ibid.*, pág. 774. La cursiva es de Foucault.

20. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, pár. 7: «La no-verdad como errancia».

21. Heidegger, *Holzwege*, pág. 310.

que todo comercio con las cosas —con las ideas, con las percepciones— sólo es posible para un ser como él, que trasciende la naturaleza y que está en contacto directo con el Ser, con el Absoluto. Éste debería ser el fundamento de toda filosofía.

Para un empirista como Foucault, ese Ser es un fantasma verbal, suscitado, me imagino, por una pretendida intuición intelectual a la cual se ha hecho decir lo que uno quiere. El hecho de que conozcamos cosas no es más que una realidad de este mundo y toda verdad es susceptible de crítica. Si el hombre se engaña sin cesar es porque no accede nunca a la verdad en sí misma y sólo la recibe enarenada en unos «discursos» que no son nunca los mismos de una época a otra.

Volvamos entonces a nuestro héroe y a su concepto del hombre. Pero ¡qué venía a decir ahí, cuando hablaba de nuestra errancia perpetua y de nuestros errores! Acababa de enunciar una idea general e incluso una tesis de antropología filosófica. ¿Adónde había ido a parar entonces su escepticismo? Pues sí, ese escepticismo acababa de alcanzar su límite: la frase que hemos leído dice una verdad verdadera que es la palabra clave sobre la condición humana; hay una verdad última y es ésta, por decepcionante que sea. Lo hemos visto en páginas anteriores: un balance ruinoso no se arruina a sí mismo, la duda no se devora a sí misma; de acuerdo, todo es relativo, pero la afirmación de que todo es relativo no es relativa.

Bajo esta frase, alrededor de esta frase, podemos imaginar en todas partes, delante de nosotros, lejos de nosotros, después de nosotros en el futuro, mil variaciones humanas posibles, mil «verdades» pasadas, futuras o exóticas, verdades de un tiempo limitado y de un tiempo dado. Ninguna de estas «verdades» será más verdadera que las nuestras, pero lo que acabo de escribir es verdad. De esos hombres de antaño, de otros lugares o de mañana, tal vez no sabemos nada, pero sabemos al menos que son hombres como nosotros, prisioneros de un discurso y de un dispositivo, y libres a medias; son nuestros hermanos. Sentir curiosidad del prójimo, no juzgarlo, ¿no es eso humanismo? ¿O prefieren ustedes más dogmatismo edificante?

Foucault acaba por lo tanto de escribir una frase de antropología general. Esta antropología es empírica, puesto que no ha surgido de la reflexión de ningún sujeto trascendental que detendría las claves del mundo, sino que Foucault la escribió después de haber meditado sobre los hechos históricos. Y es también una antropología filosófica, puesto que esta frase nos eleva por encima de nosotros mismos, nos hace salir de nuestro tiempo y de nuestro lugar, de nuestras pequeñas verdades y, en

pocas palabras, de nuestra pecera: nos miramos, por encima de nosotros y como si ellas no fuesen ya nosotros, los animales que dan vueltas dentro de su pecera.

Conclusión: el hombre no es un ángel caído que se acuerda de los cielos ni un Pastor del Ser según Heidegger, sino un animal errático del que no se puede conocer más que su historia, que una perpetua positividad, sin el recurso exterior de una negatividad la cual, intrusión tras intrusión, acabaría por llevarlo a la totalidad.

Si, en consecuencia, no hay para nosotros verdad verdadera que no sea empírica y singular, es porque un acontecimiento físico o mental es el producto de encuentros entre series causales diferentes, encuentros que no son sino otro nombre del azar, como todo el mundo sabe. Asimismo, el devenir existe, no se repite y cambia sin cesar de dirección de la manera más inesperada.

Además de los errores de hecho que de vez en cuando puede cometer, la humanidad cree en ideas generales que se hacen obedecer (lo verdadero se impone a nuestras conductas) y que, en cada época, pasan socialmente por ser ciertas. Casi siempre, cuando se habla de la verdad, son esas verdades las que suelen designarse. «Por verdad no me refiero al conjunto de las cosas verdaderas que hay por descubrir o por conseguir que se acepten, sino al conjunto de reglas según las cuales se discierne lo verdadero de lo falso y se atribuye a lo verdadero efectos específicos de poder»,[22] escribió Foucault. Y Wittgenstein habría aprobado esta otra frase de *La arqueología del saber*: los discursos, las reglas, las normas «se imponen según una especie de anonimato uniforme a todos los individuos que empiezan a hablar en un campo discursivo».[23]

Estamos rodeados, acuciados, cercados de verdades. «Pues en definitiva, ¡la verdad existe!», oímos decir en tono de protesta, y muy a menudo esta verdad no es tal. Sí, lo sé, una sociedad no puede subsistir sin convenciones, sin prejuicios, pero ¿es éste el lugar donde recordarlo? Retórica edificante y filosofía son dos cosas distintas, pero a la filosofía no le gustan las prisas, quiere saber dónde estamos y tomarse el tiempo de señalar dónde hay un prejuicio.

Así pues, por un lado existen singularidades que hemos comparado astutamente con los modos espinozistas y, por el otro lado, los conceptos o discursos demasiado amplios y engañosos con los que los revestimos: «la» religión, «la» democracia. Podemos resumir el pensamiento de

22. *DE*, vol. III, pág. 159.
23. *L'Archéologie du savoir*, págs. 83-84.

Foucault oponiendo, al estilo de Spinoza,[24] las mónadas de Leibniz.[25] Las mónadas no son singularidades, cada una es una expresión imperfecta o parcial de la verdadera realidad. Consideremos los espíritus objetivos como mónadas: se dirá entonces que las diferentes religiones, las diferentes formas de la democracia o las morales de los diferentes pueblos son otras tantas mónadas, otras tantas expresiones imperfectas y parciales de la «verdadera» democracia, de la «verdadera» religión, y que deben ser explicadas a partir de estas últimas.

Incluso cabe decir que desde Platón ésta es nuestra manera habitual de pensar. Lo múltiple es una expresión imperfecta de lo Uno. Siempre hay margen, se dirá, entre una forma, una esencia (la democracia, por ejemplo) y la realidad correspondiente. Nada es perfecto en este mundo; pronunciemos aquí la palabra «encarnación» o bien atribuyamos a la materia, como hacían los griegos, este desfase entre la forma y la realidad, y cerremos los ojos ante el asunto. Ahora bien, todo el espíritu del foucaultismo consiste en no cerrarlos, en hacer que se desvanezcan las esencias y en percibir, en su lugar, pequeñas realidades «discursivas».

¿Aceptaremos el desfase entre lo ideal y lo real o sacaremos de ello consecuencias políticas? Es asunto personal de cada uno de nosotros. Diremos, a la derecha, que siendo todo un reflejo imperfecto de su Idea, más valdría dejar las cosas tal como están. En cambio, para Foucault, nada es reflejo de un ideal; toda política no es sino el producto de una concatenación de causas; no hay totalidad exterior a su disposición, no expresa nada más elevado que ella misma, por mucho que nos dediquemos a ahogar su singularidad bajo nobles generalidades. Pero, de esta forma, Foucault hace imposible el viejo pensamiento de «izquierdas» que aspira a la verdadera democracia, al fin de la historia. Foucault pretende ser un intelectual especializado, que se indigna ante determinadas singularidades que ha conocido por los azares de su vida o en el ejercicio de su oficio.[26] Es el intelectual de nuevo cuño, el intelectual específico del que se hablaba hacia 1980.

No sucumbamos al pánico ante la idea de no poder agarrarnos a la falda de verdades adecuadas. Nuestra facultad de conocer vale mucho más que la de los animales, que, igual que nosotros, pueden equivocar-

24. En Spinoza, escribió Leibniz, «todo, fuera de Dios [dicho de otro modo, fuera de la Naturaleza misma] es pasajero y se desvanece en simples accidentes y modificaciones».

25. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, pág. 306.

26. Véase por ejemplo *DE*, vol. III, págs. 154, 268, 594 y 528-531: «Zola es el caso típico. No escribió *Germinal* como minero». Foucault se informaba y, por eso, a veces llegó a participar en coloquios no de profesores de filosofía sino de enfermeras.

se, pero que se desenvuelven casi siempre en los detalles de su existencia. Nosotros no vivimos en el mundo de los gnósticos de la política, un mundo alucinado y manipulado por ideologías: conocemos pequeñas verdades, singularidades empíricas, actuamos sobre las series de fenómenos y podemos estudiarlos y manipularlos. Llegamos a resultados prácticos e incluso científicos, tanto en las ciencias exactas como en las ciencias humanas. Podemos reconocer nuestros errores y nuestra errancia. Esta errancia no acabará, lo cual no impide vivir, pues en la actualidad vivimos.

CAPÍTULO 7

Ciencias físicas y humanas: el programa de Foucault

Quedan algunos problemas importantes. Si todo es dudoso o casi, salvo la realidad cotidiana (como dirían los escépticos griegos),[1] ¿cómo es que las ciencias exactas consiguen resultados indudables? ¿Qué valen por su parte las ciencias de las singularidades humanas, es decir, la historia, la sociología, la economía? ¿Son posibles?[2] Y el propio Foucault siendo como era un gran escéptico, ¿dudaba de la veracidad y del futuro de su propio proyecto? Creo que no, pero hablemos primero de las ciencias humanas.

El conflicto, flagrante o larvado, que enfrenta a estas ciencias con las ciencias exactas tiene ya un siglo: en relación con las ciencias «duras», ¿cuál es el estatuto epistemológico y el grado de rigor de las ciencias humanas? Un grado muy bajo, afirman algunos «duros». —También nosotros encontraremos leyes de la historia y de la sociedad, o al menos construiremos «modelos» —les responderían algunas de sus víctimas. —Ustedes tienen que encontrarlos, como los economistas, de lo contrario están perdidos —les advertía Guilles-Gaston Granger.

Aquí se produjo en 1991 una intervención, obra del sociólogo y filósofo Jean-Claude Passeron, que yo, un simple historiador, creo decisiva para la epistemología del conocimiento sociológico (no menos que para el histórico). Mejor que Max Weber con sus tipos ideales, Passeron, al desplazar la posición demasiado cientifista del problema, demostró dón-

1. Véase la defensa e ilustración del «escepticismo empírico» por Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs* (1887), reimpr., Le Livre de Poche, 2002, págs. 344-391. Hijo y nieto de médicos, Foucault tiene un antepasado lejano en un médico griego de la secta filosófica escéptica, Sexto Empírico, que creía inaccesibles las cosas ocultas, lo cual no le impedía ser empirista y médico de la secta médica «metódica».

2. *DE*, vol. IV, pág. 577. Ahondó poco en la idea, a Foucault le interesaban poco los problemas de las ciencias humanas.

de encontrar un cientifismo para las ciencias humanas: no en la imitación de las ciencias exactas, no estableciendo leyes o modelos, por no hablar de sistemas hipotético-deductivos, sino en la elaboración de lo que cabría llamar seminombres propios.

Ahora bien, esta teoría epistemológica y metodológica de los seminombres propios está de acuerdo con lo que yo supongo que es el principio ontológico del foucaultismo o principio de singularidad; esta teoría supone tácitamente que en toda época el universo histórico no es más que un caos de singularidades, surgidas del caos precedente. Un poco superado por tan elevados pensamientos, sin poder hacer nada mejor, los expondré, en lenguaje coloquial intentando discretamente explicarlo mejor en una nota.[3]

Consideremos una persona singular, el actual presidente de nuestra República o incluso a la hermana del lector; es una persona singular, digo, a la que se designa con un nombre propio. El significado de este nombre propio sólo es comprendido si conozco a esta persona, si he leído u oído algo que se haya dicho sobre ella, si la he visto; si no, será para mí una desconocida, no sabré de quién me están hablando y su nombre «no me dirá nada». Rubia, nariz mediana, frente común, pómulos pronunciados... ¿Debo describirla más extensamente? No acabaría

3. En *Le Raisonnement sociologique: un espace non poppérien de l'argumentation*, nueva ed. rev. y aum., Albin Michel, 2006, págs. 361-384, J.-Cl. Passeron sustituye la noción de indexación (en Peirce) a la noción weberiana de estilización. De su análisis resulta que todo concepto sociológico es un «seminombre propio» y que todo razonamiento histórico está acompañado de *deícticos*. El tipo ideal no es, por lo tanto, el instrumento aproximativo de una ciencia blanda, una forma débil de inducción, como generalmente se comenta: es un seminombre propio cuyo sentido (*Sinn*) se define con una descripción siempre parcial que enumera algunas propiedades genéricas cuya denotación (*Bedeutung*) se realiza mediante una «indexación» a partir de una serie abierta de referentes que son asimismo casos singulares (la sociedad medieval en Occidente, el Japón anterior a los Tokugawa e incluso el Imperio Bizantino, que era feudal según Évelyne Patlagean) y que poseen la común analogía de presentar esas propiedades genéricas. La definición se limita a una serie de rasgos (el feudalismo reunió dos rasgos: propiedad del suelo, gobierno de los hombres), mientras que la descripción completa de los referentes sería indefinida; también, a falta de una descripción simultáneamente acabada y completa, *una definición histórica no puede separarse de sus referentes: no podemos olvidarlos*, pues sólo ellos nos permiten saber de qué se trata, de qué se habla y por lo tanto cómo razonamos sobre ellos. Esto no constituye una elección de metodología, sino que está basado sobre una epistemología del conocimiento histórico y de la historicidad: la lista de casos indexados está abierta porque no existen más que singularidades, y la definición es parcial porque se limita a las analogías que presentan los casos considerados. Se trata de un tipo de rigor distinto del de las ciencias físicas, pero es un tipo de rigor a fin de cuentas: no se puede decir cualquier cosa. Semejante tipo ideal se opone a la quimera cientifista que sería un *modelo* transhistórico, no indexado sobre casos abastecidos de coordenadas espacio-temporales. La lengua del historiador no utiliza universales, su razonamiento tampoco; incluso los adverbios («siempre») y las pruebas de causalidad permanecen indexados por una serie finita de casos: el «siempre» y el «porqué» de los casos de feudalismo no tienen la misma dimensión que los de las sociedades reglamentarias.

(todos los lógicos modernos les dirán eso); una fotografía de carnet resultaría más útil.

Lo mismo ocurre con determinados nombres comunes que llenan los libros de historia y que designan acontecimientos o procesos: cesaropapismo, feudalismo, religión, formación de la unidad nacional. Son en realidad especies de nombres propios, pues las más largas paráfrasis serían incapaces de ayudar a comprender exactamente qué es una religión a un ser que nunca haya sabido nada de ellas; para que lo entendiera, habría que hacerle «ver» una. Los nombres propios son «de descripción indefinida»: por mucho que enumeremos los rasgos de su referente, esta descripción nunca estará terminada, completa. Del mismo modo, en las ciencias sociales, los conceptos que rehusarían remitir a las singularidades individuales o colectivas «no pueden encerrarse en una descripción definida ni dilatarse en la universalidad de las leyes».[4] De manera que, cuando uno quiere poner el feudalismo o el cesaropapismo por escrito, se le deja un poco de su suelo histórico, del mismo modo que se deja algo de tierra a las raíces cuando se quiere poner una planta en un tiesto.

En efecto, como los individuos, los acontecimientos son «lo que nunca veremos dos veces», como dijo el poeta; igual que los accidentes de coche, cada uno obedece a un conjunto distinto de series causales. A diferencia de las plantas y de los animales, no son situables en una tipología o clasificación por géneros y especies; tampoco se los puede identificar sin que haya lugar a confusión gracias a un número limitado de marcas de identidad, mientras que los cuerpos químicos, plomo, uranio 235 o el cloruro de sodio, sí lo son por su fórmula química o por su peso atómico dentro de la clasificación periódica de elementos.

Los historiadores escriben la historia por otros caminos; los seminombres propios que utilizan pueden tener, también ellos, su rigor científico, un rigor propio del ámbito humano. Consiguen llegar a este rigor identitario «densificando» la descripción del seminombre propio a la manera de un novelista realista o de un reportero, multiplicando los detalles convincentes, los rasgos pertinentes que precisan el retrato del referente y permiten distinguirlo de acontecimientos que ofrecen una similitud engañosa con él.[5] Gracias a esta densificación, a este cruce de

4. J.-Cl. Passeron, *Le Raisonnement sociologique*, pág. 349.

5. Se me ocurre un ejemplo: Mireille Corbier acaba de describir, mejor de que lo hizo Mommsen en su *Droit public romain*, lo que fue la monarquía imperial romana, monarquía muy particular que en cierto modo era hereditaria y en otro no lo era. Para lograrlo, multiplica las diferencias identitarias y los pequeños detalles convincentes. Véase M. Corbier, «Parenté et pouvoir à Rome», en J.-Ph. Genet (comp.), *Rome et l'État moderne européen*, École française de Rome, 2007, págs. 173-192.

pequeños hechos verdaderos, se evita incurrir en sumarios artefactos esencialistas como la raza, el genio nacional, etc.

En cuanto a las ciencias llamadas exactas, nacieron del descubrimiento, más afortunado que si hubiese caído del cielo,[6] de una buena clave para la apertura de los fenómenos físicos. Éstos, a diferencia del devenir humano, presentan regularidades repetitivas, lo cual permite llegar a unas aplicaciones técnicas, a unas previsiones que se revelan exactas y a comprobaciones experimentales: ¡hay tantas cosas en la naturaleza enumerables y cuantificables! De estos éxitos espectaculares, de estas verdades experimentalmente demostrables y empíricamente aplicables, no saquemos la conclusión de que existe una armonía preestablecida entre nuestro espíritu y la naturaleza: los físicos construyen modelos que permiten predecir y manejar la realidad, sin que se pueda saber si la representan adecuadamente. Yo sé poner en marcha un automóvil utilizando correctamente los mandos, pero confieso que ignoro qué ocurre bajo el capó del coche.

En efecto, las ciencias físicas tropiezan con la finitud de nuestra facultad de conocer,[7] con nuestra incapacidad de alcanzar el Ser sin pasar por presupuestos. Las ciencias están subtendidas por presupuestos teóricos, por «paradigmas» (que, por lo demás, son siempre susceptibles de revisión y de ser dados por obsoletos). Bajo el nombre de discurso, Foucault descubría, en el pensamiento y en la acción humanas, lo que por su parte los historiadores y teóricos actuales de la ciencia descubren en la evolución de las ciencias físicas bajo el nombre de «paradigmas» en Thomas S. Kuhn, o «programas de investigación» en Imre Lakatos,[8] «estilos de pensamiento (o de razonamiento) científico» en Alistair C.

6. Alexandre Koyré ha demostrado que las especulaciones filosóficas más confusas contribuyeron, en el Renacimiento, a los orígenes de la física experimental y cuántica.

7. Puesto que existe una finitud, se plantea una cuestión divertida, la de los límites de nuestra inteligencia, y si esta inteligencia nos permite percibir sus propios límites. Mi gato, que se desenvuelve más que bien en su existencia, araña por celos el libro que me tiene absorto, pues comprende que no pienso suficientemente en él, pero no tiene el menor indicio de qué puede ser un libro. Colin McGinn se planteó la cuestión de los límites en un razonamiento riguroso en *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*, Blackwell, 1993, pág. 154, donde supone con cierta gracia que sin duda «talentosos marcianos poseen de la manera natural la solución a nuestros problemas». Kant en persona se planteó la cuestión en plena *Crítica de la razón pura*, secciones 3 y 8 de la *Estética trascendental*, como me hizo ver Thierry Marchaisse: «Nos es imposible juzgar unas intuiciones que pueden tener otros seres pensantes y saber si están relacionadas con las mismas condiciones [de espacio y de tiempo] que limitan nuestras intuiciones y que son para nosotros universalmente válidas [...]. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlas, un modo que nos es particular, pero que puede muy bien no ser necesario a todos los seres, aunque sí lo sea para todos los hombres».

8. I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences*, Presses Universitaires de France, 1994.

Crombie e Ian Kacking. Lo que Hacking escribió sobre los «estilos de razonamiento» podría decirse igualmente de los «discursos» foucaultianos: cada uno de éstos o de aquéllos

> introduce una nueva clase de objeto; los criterios de existencia de los objetos de nuevo tipo están dados por el propio estilo de razonamiento. Un estilo de razonamiento no es responsable ante cualquier otra instancia; es ese estilo, efectivamente, el que define los criterios de verdad en su ámbito.[9]

Lo que le aseguró a estas ciencias sus muchos éxitos, los cuales necesitaron la continuación ininterrumpida de su proyecto, fue y es un dispositivo foucaultiano. Consideremos la física. Esta ciencia presenta la continuidad de una empresa que, a lo largo del tiempo y a base de correcciones incesantes, obtiene resultados provisionales, pero indubitables. Es como el éxito de una firma que permanece fiel a las buenas recetas que le garantizan un éxito duradero; no está basada en ninguna vocación caída del cielo, sino en una tradición verificada. No coligamos por ello que existe una armonía entre nuestro espíritu y la naturaleza. Los físicos construyen modelos coherentes que no pretenden representar adecuadamente la realidad, sino que permiten predecir y manejar unos efectos.

Husserl quería resolver este misterio arraigando la ciencia en un Yo trascendental,[10] que tendría la vocación de la verdad, la cual sería la condición de posibilidad de una empresa tan tenaz. Si se razona al contrario con la mentalidad de Foucault, podemos replicar que ese Yo no es más que uno de esos «dobletes empírico-trascendentales» que *Las palabras y las cosas* impugna: Husserl sacraliza en origen metafísico una perpetuación institucional, universitaria, que es del todo empírica. Un dispositivo, en definitiva. La física no fue fundada como proyecto descendido del Yo trascendente, como vocación de la humanidad, sino como algo sociológico, como el establecimiento de una tradición institucional, basada en el éxito, que habría podido verse interrumpida y no lo ha sido.

Añadamos que las verdades de la ciencia física son perpetuamente provisionales; a Newton le sucede Einstein. Con ellas no es posible ahorrarse una relación con lo verdadero ni la oposición de lo verdadero y lo falso, pero tampoco se pueden dar esas verdades como definitiva-

9. I. Hacking exponiendo su propia doctrina en *Annuaire du Collège de France*, 2003, págs. 544-546. Es el mismo Hacking quien cita las *episteme* de Foucault como marco de pensamiento del mismo tipo.

10. *DE*, vol. II, pág. 165, o vol. I, pág. 675.

mente alcanzadas.[11] El error no es radicalmente diferente de la verdad, no es nada más que una hipótesis refutada por la experimentación; no existe una evidencia racional.

Sigue siendo cierto que, aunque Newton no vio toda la verdad, no dejaba de estar por ello «en la verdad». Ahora bien, este estado provisional de lo verdadero, así como la perpetuación de la física como empresa bien fundada, nos permitirán responder a otra pregunta que habíamos planteado: ¿cómo pudo creer Foucault, pues lo creía, en la verdad y en la duración de su propia doctrina, cuyo mérito atribuía por entero a Nietzsche (a algunos aspectos elegidos de Nietzsche, al que leyó en la calle de Ulm, en 1952-1953, y también a Heidegger)?[12] Toda su obra supone la finitud humana en el tiempo, si bien la relación del hombre con el tiempo parece insalvable. El hombre es a la vez objeto de conocimiento y sujeto que conoce, el conocimiento histórico está preso de su propia historia, que es sobre todo la de sus variaciones y errancias. ¿Cómo pudo un historiador creer que se había instalado firmemente sobre una roca que el tiempo no ha de llevarse pronto?[13]

Al mismo tiempo, Foucault no parece estar seguro de sí mismo, pues escribió: «sé perfectamente que estoy inserto en un contexto».[14] Y, sin embargo, no cabe dudar, me parece, de la gran esperanza silenciosa que a veces conseguía elevarlo. El Nietzsche que había escogido para sí era, con independencia de lo que dijera Heidegger, el autor de la gran ruptura con la tradición metafísica y platónica. Y hacia 1960 pudo parecer que el mundo posmoderno, por su parte, iba a desprenderse de la ilusión de un fundamento trascendente, de una luz más que humana que le permitiera ver la verdad adecuada en todas las cosas y cuál era su verdadera senda. La «muerte de Dios», entendida como final de la época de todas las trascendencias, permitiría a la humanidad desengañarse de sus ilusiones y verse tal y como era, en su desnudez y en su soledad. La modestia y la prudencia prohíben a un filósofo mencionar sus esperanzas; pese a ello, un buen día Foucault sugirió imprudentemente que en nuestra época la humanidad empezaba a aprender que podía vivir sin mitos, sin religión y sin filosofía,[15] sin verdades generales acerca de sí

11. *DE*, vol. IV, pág. 769.
12. *Ibid.*, pág. 703.
13. *Les Mots et les Choses*, pág. 382, véase pág. 383: «Al descubrir la ley del tiempo como límite externo de las ciencias humanas, la Historia demuestra que todo lo que es pensado lo seguirá siendo por un pensamiento que aún no ha visto la luz».
14. *DE*, vol. I, pág. 611.
15. *Ibid.*, pág. 620.

misma. Ésta era la revolución nietzscheana, de la que se consideraba un continuador.

Desde su punto de vista, la crítica genealógica tal como él la practicaba, poseía, igual que la física galileana, el cientifismo de una empresa empírica[16] bien fundada; alguna vez había llegado a equivocarse, señalaba errores teóricos que había cometido en *Historia de la locura*, y en *Nacimiento de la clínica*, pero en definitiva su empresa, su proyecto, estaba «en lo verdadero».[17] El tono de voz resuelto, el de una profesión de fe, con el que me dijo un día que la hermenéutica nietzscheana practicó una ruptura decisiva en la historia del conocimiento demostraba bien que creía en ello, que lo esperaba.

Foucault no había olvidado que ningún hombre podría prejuzgar nada de su eventual posteridad: se planteaba una posibilidad más empírica. Cuando señalaba y repetía que sus libros no era más que «cajas de herramientas», no lo decía para confirmar modestamente que no contenían tesoros; entendía con esas palabras que deseaba tener discípulos (habría dicho en estilo universitario), e invitaba a sus lectores de buena voluntad a utilizar sus métodos y a continuar con su empresa, del mismo modo que un físico tiene discípulos que son sus continuadores.

¿Relativismo, historicismo, spenglerismo? ¡No!

Con todo, no queda resuelta la cuestión del tiempo y de la verdad. Para Foucault, la respuesta se sostenía, según parece, en dos convicciones: la historia genealógica no es una filosofía, estudia fenómenos empíricos[18] y no pretende descubrir una verdad total. Y «tiene relación con las ciencias, con análisis de tipo científico o con teorías que responden a criterios de rigor»;[19] ello lleva a conclusiones de detalle, sobre el amor antiguo, la locura o la cárcel, que están a la vez científicamente establecidas y son perpetuamente provisionales y revisables, como lo son los descubrimientos de otras ciencias. Un día lejano, o quizá próximo, alguien lo hará mejor que Foucault y su miopía causará sorpresa. A él le basta con haber contribuido a disipar las cuatro ilusiones que desde su punto de vista son la adecuación, lo universal, lo racional y lo trascendental.

16. *L'Archéologie du savoir*, págs. 160 y sigs.
17. Para esta expresión, «dans le vrai», véase *L'Ordre du discours*, pág. 16.
18. *L'Archéologie du savoir*, págs. 160 y sigs.
19. *Ibid.*, pág. 269.

El foucaultismo no está encaramado en lo alto de una roca, no sobrevuela la totalidad puesto que no constituye *a priori* su objeto y porque para cualquiera salvo para un dios constituir él mismo ese objeto sería el único modo de sobrevolarlo. No sabe dónde estaría su propio lugar sobre un mapa de la totalidad ni qué puede haber más allá de los límites.[20] Pero ¿es absolutamente necesario filosofar? «Una actividad científica puede dejar perfectamente este problema de lado en los límites dentro de los cuales se ejerce».[21] Se objeta «que es inevitable ser filósofo en el sentido en que es inevitable pensar la totalidad».[22] Pero ¿es inevitable? Pensar la totalidad no es más que una de las formas de lo que se llama filosofía y lo es sobre todo con Hegel;[23] Husserl habrá sido el último totalizador.[24] Podemos incluso plantearnos que una filosofía se restrinja «relativizándose»;[25] me pregunto entonces en qué podría consistir esta filosofía a la vez relativa y rigurosa sino en una ciencia en progreso perpetuamente provisional, o al menos en el programa de esta ciencia (*L'Archéologie du savoir*, si no hubiese sido escrito demasiado pronto y demasiado aceleradamente, sería ese programa, supongo).

El historiador genealogista no podría dejar de ver que su exégesis del discurso del amor antiguo probablemente será sustituido un día por uno mejor. No lo deja paralizado esa posibilidad (ahí tenemos un aspecto revelador de la psicología del sabio: un físico que acaba de descubrir una ley no se jacta de que su descubrimiento sea definitivo, es algo en lo que en definitiva apenas piensa y no le preocupa). Si la arqueología genealógica es una ciencia, una firma con éxito, cada una de sus conclusiones tomadas una por una posee una verdad, no relativa, sino provisional. La arqueología no ignora que todo lo que ella piensa «lo será todavía por un pensamiento que aún no ha visto el día».[26] Un físico no puede tampoco anticipar la conclusión de su ciencia; los sabios no se preocupan de reconciliar la finitud con el infinito sino que, como todo el mundo, vive en la actualidad sin pensar demasiado en ello y el resto de la humanidad actúa del mismo modo.

Por desgracia (y Foucault lo reconoce con una insistencia casi obsesiva), la imposibilidad de sobrevolar el pensamiento provoca que el pen-

20. *DE*, vol. IV, pág. 575.
21. *DE*, vol. I, pág. 611.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, págs. 611-612.
24. *DE*, vol. I, pág. 612.
25. *Ibid.*
26. *Les Mots et les Choses*, pág. 383

sador más revolucionario no pueda salir de nuestro pequeño mundo del discurso; las verdades de la genealogía o la arqueología están vistas dentro de la «perspectiva»[27] de un momento. «¿Desde dónde pretende usted hablar, usted, que quiere describir desde tan arriba y desde tan lejos, el discurso de los otros?», se le pregunta al genealogista;[28] a lo que él responde humildemente que a partir de su propio discurso. Analiza discursos del pasado a partir de un discurso que le es propio[29] y que lo limita. Cuando se dedica a poner al día este «pensamiento de antes del pensamiento libre» que es un discurso, él mismo piensa a partir de un «pensamiento de antes del pensamiento, de un pensamiento anónimo y restrictivo». Al tomar distancia respecto a este espacio desde donde hablaba, se sitúa *ipso facto* en un discurso que no conoce[30] «y que retrocederá a medida que vaya descubriéndolo».[31]

El malestar que acreditan estas citas es el del pensamiento moderno en los últimos dos siglos. ¿Está más seguro de creer en los derechos del hombre de lo que lo estuvo de creer en Júpiter? También aquí nuestra actitud es doble, como delante del laurel de Dafne: estamos persuadidos de que nuestras convicciones son verdaderas y nos indignaría que viniesen a poner en duda la existencia de la verdad; no obstante, por otro lado, pensamos, no sin un ligero malestar, en lo que los hombres del futuro pensarán de nuestros pensamientos (del mismo modo, en los tiempos de la Europa de las naciones, un patriota reflexivo no podía pensar sin malestar en cuáles serían sus circunstancias de haber nacido del otro lado de los Pirineos o del Rin; también este malestar estaba enterrado en el silencio).

Las costumbres y creencias varían según el tiempo y el lugar, hace veinticinco siglos que lo sabemos; pero, como escribió Foucault,[32] mientras Dios estaba vivo no había por qué alarmarse: verdad más allá de los Pirineos, y error aquí, pero para Pascal la verdad verdadera no existía menos por ello, pues Dios la enseñaba y garantizaba. Las variaciones humanas eran otros tantos errores debidos a la debilidad del hombre, frente a la cual Dios erigía la verdad. El cambio trágico fue el descubrimiento de las culturas y religiones exóticas en el siglo XIX y el desvanecimiento del Dios infinito; la finitud humana perdió al ga-

27. *Ibid.*, pág. 384.
28. *DE*, vol. I, pág. 710.
29. *L'Archéologie du savoir*, pág. 267.
30. *DE*, vol. I, pág. 710.
31. *Ibid.*, pág. 515.
32. Sobre esta «finitud sin infinito», véase *Les Mots et les Choses*, págs. 327-329.

rante de lo verdadero y quedó solo frente a sus conductas errantes; la verdad y el tiempo se volvieron enemigos. De ahí Spengler, de ahí el relativismo según el cual cada época posee su verdad, de ahí también la tentativa sublime o verbal de Heidegger por hallar el absoluto a pesar del tiempo.

Al menos, a diferencia de Spengler, Foucault no podía ser y no fue relativista, puesto que, a falta de totalidad y de verdades adecuadas, a falta de cosas en sí, él aspiraba en todo caso a un cientifismo y a unas verdades empíricas y perpetuamente provisionales. El relativismo —si alguna vez existió de otro modo que como enemigo figurado al que vapulear— era, pese a su nombre, una doctrina que aspiraba ingenuamente a la verdad total. Esto lo distinguía del historicismo,[33] para el cual la verdad no importaba tanto como la riqueza y la diversidad de la Vida, o como esta «solemnidad del devenir» de la que habla Simmel: para este filósofo tan sugestivo y simpático, existía un *apriori* psicológico, del mismo modo que había un *apriori* histórico para Foucault; cada tipo de inteligencia engendraba una determinada visión del mundo.

El relativismo era bastante diferente. No se arrojaba a los extremos salvo que creyera encontrar la roca de la Verdad: «puesto que el tiempo histórico que pasa arruina toda verdad, tomemos como base esta misma caducidad y admitamos esta contradicción trágica; la Verdad es una y varias, a cada época le corresponde su verdad». Podemos preguntarnos si este aserto tiene algún sentido, pues engendra paradojas comparables a las de la máquina para viajar en el tiempo. El relativismo supone la verdad verdadera, puesto que afirma que poseyendo su verdad cada época ha poseído la verdad (pero que sólo era verdadera para ella) y no solamente unas creencias. Aspira de tal modo a la verdad total, pese al tiempo, que está dispuesto a todo, incluso a dividirla en verdades de

33. Véase *Les Mots et les Choses*, pág. 384. Podemos decir, creo, que el historicismo erigía en actitud filosófica la *épochè* espontánea de los historiadores, su neutralidad axiológica, que recoge las creencias del pasado sin juzgarlas. Véase por ejemplo Georg Simmel, cuya postura es bastante próxima. Lo que le interesa es la *vida* cuya riqueza y variedad desbordan los conceptos demasiado estrictos (el amor es mucho más que eso a lo que el *Banquete* lo reduce), la vida que es demasiado amplia para ponerse a censurar a los griegos por haber creído en sus mitos. Para Simmel, con su pensamiento tan acogedor y su gran riqueza en el detalle, ¿la filosofía sigue siendo una búsqueda de la verdad? Posee su verdad vital o, más bien, su riqueza; la filosofía o más bien el filósofo: Simmel celebra en este tipo humano una sensibilidad distinta de la del sabio empirista, otra dimensión humana, el sentido de la totalidad. También, escribió, «es ingenuo juzgar unas conclusiones filosóficas como se juzgan los resultados de las ciencias experimentales». ¿Hay que preguntarse solamente si una filosofía es verdadera o falsa? Según Simmel, forzoso es constatar que las diversas doctrinas se contradicen: es porque cada una de ellas (o al menos las más perfiladas) encarna un punto de vista humano posible, del mismo modo que la naturaleza comporta un gran número de seres vivos diferentes que son igualmente viables.

época, para conservarla, siquiera fuese en pedazos, pues considera cada uno de esos pedazos de verdad como parte de una totalidad parcial, si se nos permite este oxímoron.

Si existe un relativismo digno de llamarse así es el de Heidegger; según él, las verdades «epocales» que nos envía sucesivamente el Origen son todas igualmente verdaderas, aunque inconciliables: Heidegger se inclina ante la arbitrariedad del Origen, que nos sigue resultando tan inaprensible como incomprensibles son sus decretos. En el mismo sentido se expresó Descartes: «las verdades matemáticas, que ustedes llaman eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él».[34] Para Foucault, por el contrario, las ideas generales que la humanidad se ha formado a través de los siglos son todas falsas, puesto que son inconciliables.

Retomemos el hilo de nuestras palabras, que nos llevará a las ideas de Foucault que más han interesado a sus lectores: el saber, el poder, la formación del hombre como sujeto y también la libertad. La ciencia, decíamos, se mantiene y dura sin la ayuda del cielo de las ideas, que no existe. Es porque se elabora, escribió Foucault, bajo la constricción de una institución, la de la investigación universitaria, y conforme a la regla de atenerse a un determinado programa de rigor, so pena de pasar por no decir verdad.[35] Ésta descansa sobre un dispositivo que, como sabemos ya, está hecho de reglas, de tradiciones, de enseñanzas, de edificios especiales, de instituciones, de poderes, etc., y que consagra y perpetúa la receta de la ciencia, «las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos»,[36] el «juego de verdad» científico, el de los logros y hazañas, de los errores rectificables y rectificados.

Este dispositivo forma a la vez el objeto «ciencia» y a los individuos que no reconocerán otra verdad que la que se dice conforme a las reglas de una ciencia exacta. Estos individuos encarnan lo que algunos sociólogos llamarían el tipo social, la *función* de sabios. Interiorizan dicha función, se amoldan a ella, se convierten en los sujetos correlativos al

34. Descartes, carta del 15 de abril de 1630. San Agustín conoció un problema similar: la Ley divina ha cambiado; la que Dios le dio a Moisés admitía la poligamia, mientras que la Ley nueva la prohíbe. La razón es que la Providencia dio una proporción a sus exigencias conforme al grado de educación alcanzado en cada época por la humanidad.

35. *DE*, vol. III, pág. 158.

36. *DE*, vol. II, págs. 143-144; véase vol. III, pág. 402: «¿Qué regla estamos obligados a obedecer en una época dada, cuando queremos sostener un discurso científico sobre la vida, sobre la historia natural, sobre la economía política?».

objeto «ciencia». Objetivación y subjetivación «no son independientes una de otra»; de su desarrollo mutuo y de su vínculo recíproco nacen[37] los «juegos de verdad» que filtran las afirmaciones consideradas científicas. Sí, un desarrollo, con desfases[38] entre sujetos y objetos que «no cesan de modificarse» uno en relación con el otro,[39] pues sucede que un sujeto sea el autor de una modificación de las reglas del decir-verdad dentro del dispositivo o, si se prefiere, ante la comunidad científica. La genealogía de la ciencia no se reduce a la simple historia de los grandes descubrimientos o de las teorías científicas,[40] no es otra cosa que esta génesis recíproca del sujeto de la ciencia y del objeto de conocimiento[41] del que el dispositivo es la interfaz. El sabio hace la ciencia, que le devuelve el favor.

Puesto que el tipo social del sabio es de origen empírico, es preciso que esté *constituido*, producido por el dispositivo. Incluso cuando la libertad del investigador se opone un día a este dispositivo, el investigador en cuestión es el producto de lo que nosotros llamaremos una subjetivación. ¿Por qué añadir así, al objeto constituido, esta subjetivación que se le encara? No para someter al sujeto humano, su pensamiento, su libertad, a la tiranía del dispositivo, sino para acabar con la ficción según la cual el sujeto, el yo, sería anterior a sus roles, mientras que no existe sujeto «en estado salvaje», anterior a las subjetivaciones: un sujeto como éste no sería original, sino vacío. No encontramos en ningún sitio, dentro de la historia, una forma universal del puro sujeto.[42]

El dispositivo y el sabio poseen poder el uno sobre el otro, y la ciencia tiene poder sobre la sociedad porque se supone que dice verdad; dispositivo, sujeto, poder y verdad están de ese modo ligados. El poder del saber es particularmente potente en las sociedades occidentalizadas, pero no nos engañemos: no se ejerce solamente sobre el complejo militar-industrial o en la comisión de la energía atómica. El poder médico no es el de la ley, sino el de un saber; se purga y se sangra porque el médico sabe y el paciente permite que actúen sobre él, porque cuando la Facultad ha hablado, hay que inclinarse ante ella.

Pero el poder no se reduce a unos saberes especializados y a unas instituciones de poder normativo, la medicina y su ministerio de la sa-

37. *DE*, vol. IV, pág. 632.
38. *Ibid.*, pág. 277.
39. *Ibid.*, pág. 634.
40. *Ibid.*, pág. 635.
41. *Ibid.*, págs. 54-55.
42. *Ibid*, pág. 733; *cf.* pág. 718.

lud, la psiquiatría, el psicoanálisis o las ciencias humanas.[43] En todo el mundo, lo que se tiene por verdad dentro de un dispositivo tiene el poder de hacerse obedecer y forma a los sujetos humanos en la obediencia; es verdad que el poder del príncipe es legítimo, es verdad que es preciso obedecer a su principio, del que se convierte uno en fiel «sujeto», en ambos sentidos del término en francés (sujeto y súbdito).

Todo poder, toda autoridad práctica o espiritual, toda moralidad se reivindica como la verdad, la supone y es respetada como fundada en verdad; «el problema político más general es el de la verdad». Unas veces el amo o sus consejeros inventan una nueva manera de gobernar se convierte de inmediato en verdad, lo cual engendra una nueva división sobre lo verdadero y lo falso; otras veces se inventa una nueva división, que puede convencer al amo para que gobierne de una manera nueva.[44]

Volvamos a empezar *a capella*. La verdad existe en dos sentidos. Lo que el pensador escéptico dice de ella y que estamos leyendo aquí, a saber, que las verdades generales no son verdaderas, es absolutamente verdad; pero cuantitativamente esta verdad verdadera representa muy poca cosa. La inmensa mayoría de verdades en las diferentes épocas no son absolutamente verdaderas, aunque eso no las hace existir menos. Son «de este mundo» e incluso se diría que a menudo existen demasiado, pues son «producidas gracias a múltiples coerciones»; consideradas entonces verdaderas, esas verdades de los discursos tienen «los efectos propios de los discursos verdaderos»;[45] pues son inmanentes a unos dispositivos institucionales, consuetudinarios, didácticos, legales, etc. ¡Son mucho más que ideologías y superestructuras! Han suscitado, justificado, desarrollado la economía socialista en la URSS y en los países satélites.[46]

Resumámoslo en tres frases: la inmensa mayoría de las verdades son fruto de «un conjunto de procedimientos regulados para su producción, su establecimiento, su puesta en circulación y en funcionamiento». Estas verdades están «ligadas circularmente a unos sistemas de poder que las producen y las sostienen, y a unos efectos de poder que ellas inducen y que las reconducen». De modo que «la cuestión política no es

43. Véase el comentario de V. Marchetti y A. Salomoni en Michel Foucault, *Les Anormaux*, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 1999, pág. 316 (trad. cast.: *Los anormales*, Tres Cantos, Akal, 2001).

44. *L'Impossible Prison*, pág. 51; *DE*, vol. IV, pág. 30.

45. *DE*, vol. III, pág. 158, para todo lo que precede.

46. *Ibid.*, pág. 160.

el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología: es la verdad misma. De ahí la importancia de Nietzsche».[47] Añadamos que el papel de la verdad es especialmente importante en las sociedades occidentales, productoras de un saber científico perpetuamente provisional y de valor universal, un saber que forma parte íntegra de la historia de Occidente.[48] Ahí tenemos una pista que vale la pena seguir, seguramente...

Veremos que se trata de un mal trago. Si estimamos que no toda verdad puede decirse y que hay que salvar los valores como lo hicieron los gansos del Capitolio (cosa que parte de un sentimiento de buena voluntad), dejémoslo aquí, pues ya no tenemos nada que decirnos. Se trata del antiguo debate entre la filosofía (si no es platónica) que quiere decir la verdad, aun a expensas de la vida y del mundo como va, y la retórica, o dicho de otro modo la propaganda, que, para ser más convincente, se apoya en las pamplinas que la gente tiene en la cabeza, según la definición irónica que ofreció Aristóteles.

Si se prefiere a Aristóteles, tengamos ojos en lugar de agujeros, como se dice en mi tierra: ¿qué vemos cuando miramos a unas sociedades de antaño o de otras regiones? Culturas, civilizaciones enteras que eran otras tantas masas de verdades a las que la gente se plegaba. Nosotros, que tenemos sobre este pasado la superioridad de los perros vivos sobre los leones muertos, podemos dedicarnos a mofarnos amargamente ante tantos prejuicios. El sol gira alrededor de la Tierra, la esclavitud es natural, el racismo también, Júpiter es un dios; en Europa se quemó a las brujas[49] hasta 1801. Luego nos cansamos de burlarnos, pues siempre es lo mismo: todo eso no ha dejado de existir intensamente, se ha impuesto a las mejores inteligencias, a Descartes, o a Leibniz. Para tachar todo esto de error o de ilusión, sería necesario que nosotros mismos fuésemos capaces de hacerlo mejor. Es cierto, todo eso no se basaba en nada, salvo en su propio discurso y en su propio dispositivo, pero ¿estamos nosotros mejor pertrechados? Será más instructivo mostrar qué genealogía permitió que la nada se convirtiese en la realidad de su tiempo, como lo es del nuestro.

Pero, entonces, ¿qué somos nosotros mismos, nosotros los modernos? ¿Cuáles son nuestros discursos sobre los diversos objetos que componen nuestra actualidad? Solamente lo sabrán quienes, un día, nos encuentren distintos de ellos. Sabrán qué fue nuestra modernidad; nosotros

47. *Ibid.*
48. *DE*, vol. IV, pág. 30, y vol. III, pág. 258.
49. Las últimas brujas fueron quemadas vivas en España en 1799 y en el cantón suizo de Uri en 1801.

no podemos prever «por adelantado la apariencia que tendremos en el futuro». Podemos, sin embargo, vislumbrar, si no lo que somos, al menos lo que acabamos de dejar de ser.[50] Algunos prejuicios están esfumándose, como la homofobia: hemos reconocido cuánto hay de arbitrario en esta mentalidad (la materialidad de lo incorpóreo). Pero ¿no tenemos otros prejuicios? ¿Cuáles? Nuestros nietos lo sabrán, después de que hayamos desaparecido, cuando ellos se hayan convertido en distintos de nosotros. En definitiva, no conocemos y nunca conoceremos más que diferencias.

50. *L'Archéologie du savoir*, pág. 172.

CAPÍTULO 8

Una historia sociológica de las verdades: saber, poder, dispositivo

De la muerte de tantas diferencias, del nacimiento de nuevas verdades que no estaremos obligados a creer y cuyo destino es quedar arrumbadas, algunos han llegado a la conclusión de que nada de verdad *existía*, «cuando mi problema es el contrario»:[1] discernir de qué modo una determinada definición de la locura ha entrado en un dispositivo que ha hecho de ella una realidad, a saber, la enfermedad mental tal y como se la concebía en esta época, con todas las consecuencias extremadamente reales que eran la manera de tratar a los locos.

Una cita textual es de lo más elocuente:

> La política y la economía no son ni cosas que existen ni errores, ni ilusiones, ni ideologías. Es algo que no existe y que, sin embargo, está inscrito en lo real, respondiendo a un régimen de verdad que divide lo verdadero y lo falso.[2]

Foucault constata esta fabricación social e institucional de las verdades recibidas. A diferencia de Nietzsche, se guarda de añadir que la no-verdad es una de las condiciones de la existencia humana. Foucault no generaliza, no hace tampoco metafísica, ni siquiera la de la voluntad de poder.

Un determinado régimen de verdad y algunas prácticas forman entonces un dispositivo de saber-poder que inscribe en lo real lo que no existe y no deja de someterlo a la división de lo verdadero y lo falso. De ahí una de las tesis favoritas de nuestro autor: una vez constituido por la

1. *DE*, vol. IV, pág. 726.
2. *Naissance de la biopolitique*, págs. 21-22.

concatenatio causarum, por la causalidad del devenir histórico, el discurso se impone como un *a priori* histórico;[3] y a ojos de los contemporáneos, sólo se considerará que están diciendo verdad, solamente serán recibidos «dentro del juego de lo verdadero y de lo falso»[4] quienes hablen conforme al discurso del momento; mientras que, por otro lado, las prácticas discursivas serán utilizadas como algo obvio. Eso es una civilización. Se adivina qué tenemos que pensar de la nuestra. Foucault no hacía una teoría lógica o filosófica de la verdad, sino una crítica empírica y casi sociológica del decir verdad, es decir, de las «reglas» de la veridicción, de las reglas del *Wahrsagen*.[5] Nietzsche, me decía, no era un filósofo de la verdad, sino del decir-verdad.

La verdad, sin embargo, no es una palabra banal, pues, «si uno se sitúa al nivel de la proposición, en el interior de un discurso, la división entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria ni modificable ni institucional ni violenta».[6] Pero sólo es verdad a ese nivel, como afirmó el llorado Dominique Janicaud, tenemos la opción de otra escala,[7] la de la genealogía de las realidades de una determinada época, una escala a la que nada se resiste. Nada, salvo, repitámoslo, los hechos singulares, empíricos, de los que ningún escéptico ha dudado nunca (la inocencia de Dreyfus, nuevamente); salvo asimismo todo lo que acabamos de leer, a saber, la genealogía, ese balance verídico del discurso y de dispositivos que descansan sobre el vacío. Verídico porque, si las verdades están sujetas a la crítica nietzscheana, la verdad no deja de ser la condición de posibilidad de dicha crítica.

El envite de todo mi trabajo, declaraba Foucault en 1978, es «mostrar de qué modo el acoplamiento entre una serie de prácticas y un régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder».[8] Lo que es considerado como verdad se hace obedecer. Volvamos sobre ese poder: ¿qué viene a hacer aquí? Viene porque el discurso se inscribe en la realidad y, en la realidad, el poder está en todas partes, como veremos; lo que está considerado verdad se hace obedecer. El poder va mucho más lejos que el saber psiquiátrico o que el uso militar de la ciencia. ¿Acaso lo que

3. Foucault recupera esta expresión todavía en 1984, en *DE*, vol. IV, pág. 632.
4. *Ibid.*, pág. 634. Es lo que Foucault llamaría problematización.
5. *DE*, vol. IV, pág. 445.
6. *L'Ordre du discours*, pág. 16.
7. Se diga lo que se diga a veces, Nietzsche nunca pretendió que no existía ninguna verdad; véase lo que escribió Dominique Janicaud en la recopilación *Michel Foucault philosophe: rencontre international*, Seuil, 1989, págs. 331-353; véase pág. 346, y *À nouveau la philosophie*, pág. 75.
8. *Naissance de la biopolitique*, pág. 22.

yo hago en mi vida amorosa o en otro ámbito, lo que hace la gente, lo que hace el gobierno está bien o mal, es decir, conforme a una determinada división entre lo verdadero y lo falso?

Es un hecho que, sin que previamente se ejerza ninguna violencia sobre ella, la gente se ajusta a unas reglas, sigue unas costumbres que le parecen evidentes. Si dejamos de formarnos una idea demasiado estrecha o fantasmagórica del poder, si no lo reducimos al Estado, al poder central, ese monstruo frío que, según dicen algunos, crece de continuo, sabremos distinguirlo en todas partes. ¿Qué es entonces el poder? Foucault, por cierto, no se hacía una idea diabólica de él.[9] Tracemos un ideal tipo a gran escala del poder. Consiste en la capacidad de conducir no físicamente las conductas del prójimo, de poner en marcha a la gente sin coger con nuestras manos los pies y las piernas en la posición adecuada. Es cosa más habitual y la mejor compartida; hay poder en la familia, lo hay entre dos amantes, en la oficina, en el taller y en las calles de sentido único. Millones de pequeños poderes forman la trama de la sociedad de la que los individuos forman el lizo. De ello se desprende que hay libertad en todas partes, puesto que hay poder en todas partes:[10] y constatamos que algunos protestan mientras que otros se dejan dominar.

Demasiado a menudo la filosofía política reduce el poder exclusivamente al poder central, al Leviatán, a la bestia del Apocalipsis. Pero el poder no fluye entero de un polo de aborrecimiento, sino que «es conducido por una red capilar tan apretada que nos preguntamos dónde no habría poder».[11] El maquinista del ferrocarril de Auschwitz obedecía al Monstruo porque su mujer y sus hijos tenían el poder de exigir del padre de familia que les trajera un salario a casa. Lo que hace que alguien se mueva o lo que bloquea a una sociedad son los innumerables pequeños poderes en igual medida que la acción única del poder central.[12] El Leviatán sería impotente sin la multitud de pequeños poderes liliputienses; no porque todo poder deriva del centro ni porque el poder supuestamente está en todas partes, sino porque debajo de él no habría más que arena, imposible de retener de una brazada. Es preciso arrojar algunas piedras en la arena, decía Napoleón cuando creó la Legión de Honor y su régimen de notables.

9. *DE*, vol. IV, págs. 727 y 740.
10. *Ibid.*, pág. 720.
11. Entrevista a Foucault por R.-P. Droit, pág. 129.
12. Véase *DE*, vol. IV, pág. 450 y, en el índice de *Dits et Écrits*, en la palabra *Pouvoir*, otros muchos textos, a menudo pormenorizados.

En ningún sitio podemos escapar de las relaciones de poder; en cambio, siempre y en todas partes podemos modificarlas, pues el poder es una relación bilateral, que forma pareja con la obediencia, que somos libres (sí, libres) de ofrecer con mayor o menor resistencia.[13] Pero, por supuesto, esta libertad no flota en el vacío y no puede querer cualquier cosa en cualquier época. La libertad puede rebasar el dispositivo del momento presente, pero es este dispositivo mental y social lo que rebasa; no podemos exigir del cristianismo antiguo que pensara en abolir la esclavitud.

El dispositivo es menos el determinismo que nos produce que el obstáculo contra el cual reaccionan o dejan de reaccionar nuestro pensamiento y nuestra libertad. Éstos se activan contra él porque el dispositivo es a su vez activo: es un instrumento «que posee su eficacia, sus resultados, que produce algo en la sociedad, que está destinado a tener un efecto».[14] No se limita a informar el objeto de conocimiento: actúa sobre los individuos y sobre la sociedad, si bien quien dice acción dice reacción. El discurso manda, reprime, persuade, organiza; es «el punto de contacto, de roce, y eventualmente de conflicto» entre las reglas y los individuos.[15] Sus efectos sobre el conocimiento pueden ser entonces efectos de poder. No es que los juegos de verdad sean tan sólo el disfraz de los juegos de poder,[16] sino que algunos saberes, en ciertas épocas, como la nuestra, pueden establecer relaciones con determinados poderes. En la Antigüedad, el (buen) saber era como la antítesis del (mal) poder; en nuestros días, el poder utiliza algunas ciencias y, de manera más generalizada, pretende ser racional, informado.[17]

La libertad es un problema filosófico tan confuso que es preciso utilizar en este tema un lenguaje concreto y tomar la palabra en un determinado sentido: «Creo en la libertad de los individuos. Ante una misma situación, la gente reacciona de manera muy diferente»,[18] eso es todo. A lo cual Foucault respondía con un gruñido de descontento en el que uno creía oír la palabra «sociólogo». En todas partes hay poder, hay pensamiento, hay libertad; en el seno de la comunidad científica podrán estallar conflictos entre un joven investigador y «las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente ver-

13. *DE*, vol. IV, págs. 225-226, 740, etc. (véase *Résistance* en el índice mencionado).
14. *DE*, vol. II, pág. 636.
15. *Ibid.*, pág. 723.
16. *DE*, vol. IV, págs. 724-725 y 676. Véase pág. 726.
17. Entrevista de Foucault por R.-P. Droit, pág. 128.
18. *DE*, vol. IV, pág. 782.

daderos».[19] El sujeto no es constituyente, está constituido como lo está su objeto, pero no es menos libre de reaccionar gracias a su libertad y tomar distancia gracias al pensamiento. El dispositivo es menos un límite puesto a la iniciativa de los sujetos que el obstáculo contra el cual esa iniciativa se manifiesta.[20] Es un concepto de la libertad que puede parecer próximo al que, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty defiende contra Sartre y su libertad en el vacío, sin obstáculo. Vayamos más lejos: el hombre no deja de inventar, de crear algo nuevo. Sean cuales sean los motivos o móviles, sociales o individuales que, como suele decirse, lo «empujan» a ello, es preciso primero que tenga la libertad de dejarse «empujar» a hacer algo nuevo, en lugar de permanecer preso de su pecera discursiva.

Además, el individuo y su libertad nunca pueden ser aniquilados, siempre sobrevivirán, aunque sea convirtiéndose en lo contrario de sí mismos. Foucault no lo dijo ni escribió, pero podría haberlo hecho porque su doctrina lo supone. «Incluso en la obediencia hay resistencia», escribía Nietzsche[21] en 1885, «nada renuncia a su potencia propia, y el mando comporta siempre alguna concesión». En efecto, escribía también, las libertades «luchan por el poder y no por la existencia; el vencido no es aniquilado, sino reprimido o subordinado; nada es aniquilado en el orden del espíritu (*es gibt im Geistigen keine Vernichtung*).[22] Cada individuo es el centro de una energía que sólo puede ser victoriosa o derrotada; en este segundo caso, se convierte en resentimiento o, por el contrario, en fiel devoción al vencedor, o ambas cosas a la vez, pero esta voluntad de poder no es nunca neutralizada ni abolida.

Ella se convierte «en lo contrario de sí misma siempre y cuando permanezca», como el amor propio según La Rochefoucauld, quien dijo también que un tonto no posee bastante *fuerza* para ser bueno. Del mismo modo, cabe añadir, que cuando uno se encuentra en posición de rivalidad con alguien más fuerte no hay opción: uno se convierte en su admirador o en un envidioso. A menos que haya retrocedido ante el enfrentamiento; en tal caso, uno no deja de sentir desdén por todo ese

19. *DE*, vol. III, pág. 143; véase vol. III, pág. 402: «¿Qué regla estamos obligados a obedecer en una época determinada, cuando se quiere mantener un discurso científico sobre la vida, sobre la historia natural, sobre la economía política?».

20. *L'Archéologie du savoir*, pág. 272.

21. Cito las viejas publicaciones que tengo a mano: Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, edición Würzbach (1977), pág. 268, n.° 85, y pág. 302, n.° 190; *La Volonté de puissance* (1995), pág. 249, n.° 91 y pág. 290, n.° 196 (trad. cast.: *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Planeta De Agostini, 1986).

22. Véase *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XII, pág. 302, fr. 7 [53].

vano debate y por ambos rivales. Del mismo modo, por último, haber soportado una desgracia, atravesado años dolorosos sin flaquear procura, por mucho que pese, el sentimiento positivo de un crecimiento personal. Altruismo o egoísmo, dicha o desgracia no son datos definitivos.

Foucault se declaró «estupefacto» porque hubiera quien creía ver en él «la afirmación de un determinismo del que no es posible escapar». Continuamente emplea la palabra «estrategia», entendiendo por ello el final elegido de una lucha donde se trata de vencer.[23] En efecto, el «pensamiento»,[24] que es un combate, como recordaremos, tiene la libertad de tomar una distancia crítica sobre su propia construcción, retirándoles a las cosas su engañosa «familiaridad».[25] De ahí la crítica que hace a un cierto sociologismo; está claro que la sociedad nos circunda y nos determina, pero, escribe:

> Es preciso liberarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real y dejar de considerar como viento esta cosa esencial en la vida humana y en las relaciones humanas que es el pensamiento.[26]

De modo que contestar un discurso, «descalificar unos enunciados»[27] puede ayudar a derrocar el dispositivo que los apoya.

Lo divertido es que a este partidario de la libertad[28] se le reprochó que él mismo estaba haciendo sociologismo, que estaba siendo determinista. Efectivamente, por entonces Foucault pasaba por ser estructuralista; encadenaba los hombres al dispositivo, había «condenado al conformismo la menor de sus innovaciones».[29] Mayor era la indignación de sus acusadores porque compartían en parte, me temo, la opinión que atribuían al acusado. Y es que nuestra cultura, hecha de una amalgama de humanismo y de sociologismo, nos hizo sucesivamente jactarnos de la libertad del hombre y compadecerlo por ser víctima de las condiciones sociales que lo determinan.[30]

23. Por ejemplo, *DE*, vol. II, págs. 305, 632 y 638.
24. Véase sobre todo *DE*, vol. IV, pág. 597.
25. *DE*, vol. IV, pág. 597, véase pág. 180.
26. *Ibid.*, pág. 180.
27. Entrevista de Foucault por R.-P. Droit, junio de 1975, publicada en el *Dossier* sobre Foucault publicado por el diario *Le Monde* los días 19 y 20 de septiembre de 2004.
28. Véase por ejemplo *DE*, vol. IV, pág. 693.
29. *L'Archéologie du savoir*, pág. 271.
30. Interpreto libremente *DE*, vol. IV, pág. 205. Véase también vol. I, pág. 608, y *Les Mots et les Choses*, págs. 333 y sigs. Para filosofías que no son las de Foucault, pero que eran las de su época, el hombre, ese doblete empírico-trascendental, es a la vez objeto empírico que hay que conocer y sujeto que funda la posibilidad de este conocimiento; a la vez objeto y autor de su historia.

Una variante del mismo reproche (o del mismo mérito, según otros) fue considerar a Foucault un estructuralista, un negador del sujeto humano. Esto fue consecuencia de una moda o, mejor dicho, de la actualidad: lo que entonces se llamaba estructuralismo y a lo que se daba mucho bombo suponía esta negación del sujeto. Es algo que, en el caso de Foucault, no puede por menos de resultar sorprendente; además de que la palabra «estructura» no se encuentra en ningún lugar en sus obras, él creía, como hemos tenido ocasión de ver, en la libertad de los sujetos. Protestó de forma agresiva[31] porque se lo incluyera en las filas del estructuralismo, pero fue en vano: la juventud de las escuelas lo trataba de estructuralista para honrarlo, igual que veinticinco años antes él honró inesperadamente a Sartre con la palabra del momento, «existencialista», a la que el interesado terminó resignándose, como relata en sus memorias Simone de Beauvoir.

No obstante, existía alguna que otra razón para asimilar a Foucault al estructuralismo, así como a la propia moda estructuralista: sirvió como incubadora de ideas nuevas. Foucault creía en la historicidad del decir-verdad, en la singularidad y en la «rareza»; por estos tres rasgos, tenía en común con el estructuralismo el hecho de admitir que el pensamiento no nace enteramente de sí mismo y que debe ser explicado mediante algo distinto de él, mediante el discurso y el dispositivo en Foucault, mediante las estructuras entre los estructuralistas.

Las dos doctrinas, de hecho, no tenían nada en común salvo sus negaciones: ambas afirmaban que entre las cosas y la conciencia había un *tertium quid* que escapaba a la soberanía del sujeto, una opacidad que iba más allá de la mala fe y de la ambigüedad tan apreciadas por la sutileza sartreana. Todo pensamiento que se separaba del marxismo, de la fenomenología y de las filosofías de la conciencia pasaba sin problema por ser estructuralista; por ejemplo, por razones distintas, el estructuralismo y Foucault impugnaban la oposición entre explicar y comprender.[32] En la obra de nuestro autor, el *a priori* histórico, que es dispersión más que estructura, se nos impone sin que lo comprendamos ni lo percibamos.

31. *DE*, vol. I, págs. 816-817. Hay que decir, para disculpar esta agresividad, que su interlocutor era un marxista de un dogmatismo tan brutal como corto de miras, que hoy nos hace sonreír. Un chisme pretende que Foucault arrojó un hueso a sus jóvenes admiradores que creían adularlo llamándolo estructuralista: al final de su clase inaugural en el Collège de France, supuestamente lanzó estas palabras desdeñosas a su auditorio: «Si eso les apetece más de lo que les dice, mis cursos tratan de estructuralismo». La frase no figura en el texto impreso de la clase.

32. *Ibid.*, págs. 126-127 y 446.

Cuando el estructuralismo era fecundo...

Al hablar de estructuralismo, he cometido el error de pronunciar las palabras de moda; no vale la pena hacer la sátira bimilenaria de los errores del siglo y, como un nuevo Juvenal, estigmatizar la locura del momento actual. Es una torpeza juzgar un movimiento intelectual por el vocablo que se le cuelga y condenarlo en nombre de los grandes principios. So capa o bajo el señuelo de este vocablo nacían ideas en el seno de las nuevas generaciones. Ése es muchas veces el lado fecundo de las «modas» intelectuales, por más erróneas o confusas que fuesen al principio. Los jóvenes cerebros no pueden abrir caminos nuevos sino a través de matorrales tan jóvenes como ellos mismos.

Las estructuras y el discurso no pertenecían ni a Husserl, ni a Marx ni al humanismo. Hacia 1970 eso bastaba para granjearse la antipatía de los historiadores de la sociedad y de los filósofos de la conciencia y del sujeto: Foucault y el estructuralismo, una misma herejía. Pero, para otros, la misma excitación de ver nuevos brotes.

El estructuralismo supuso para algunos un impacto fecundo. Permítaseme traer aquí a colación viejos recuerdos, pues la microhistoria de los individuos permite palpar la textura de las consecuencias de agregado colectivo. Hace un medio siglo largo, cuando profesor adjunto de Historia Antigua, me hacía confidencias un estudiante que por entonces era comunista, aunque lector de *El ser y la nada*, y que con el tiempo se convertiría en un orientalista de renombre. Sus convicciones sartromarxistas quedaron en entredicho, en 1955, por un texto de Claude Lévi-Strauss que analizaba el sistema de pinturas corporales de una tribu amazónica. En él se veía, con imágenes que lo corroboraban, cómo una especie de combinatoria estructural bastaba para explicar la diversidad de una porción de realidad.

Fue un rayo de luz, pues significaba que no todo se explicaba remitiéndose a la sociedad o a la conciencia; de manera que existía un tercero en discordia, un *tertium quid*. El estructuralismo fue lo que permitió a su tiempo escapar del sempiterno *tête-à-tête* entre el sujeto y el objeto, sin incurrir por ello en el sociologismo. Colándose por la rendija (minúscula, es cierto, pero los jóvenes necesitan poco para vivir) entre sartrismo y marxismo, mi confidente, que me inducía a reflexionar, empezó a encontrar en todas partes ejemplos de ese *tertium*. ¿Por qué, por ejemplo, la lingüística no iba a ser estructuralista? Lo arbitrario de los signos y de las estructuras gramaticales se impone al sujeto, me decía; ninguna conciencia intencional y husserliana anima el hecho de que el

agua se llame en francés *eau* y *Wasser* en alemán. Tal y como escribieron Jósif Stalin y Raymond Queneau, ¿quién tendría interés en que el agua ya no se llamara agua? ¡No todo ha de ser ridículo en el estructuralismo!

Era necesario convenir, además, que la diferencia de clases y la opresión eran una constante en la historia, pero no la *lucha* de clases: los oprimidos muy a menudo no habían caído en la cuenta de su opresión y no habían luchado. Que no pudiese verse en todas las épocas un hecho que salta a la vista era incomprensible, había en ello, me decía en su lenguaje, un hecho bruto y absurdo, una *materialidad* que era contraria al materialismo según Marx (es cierto, presagia la materialidad de los incorpóreos de Foucault).

Mi candidato a la licenciatura de Letras empezó entonces a burlarse de su profesor de gramática comparada, al que sus condiscípulos admiraban por el ingenio con que explicaba los meandros de la sintaxis latina a través de la psicología de los locutores. Pasando a la fonética, negó que los cambios fonéticos fuesen el resultado de una búsqueda comprensible por el menor esfuerzo de los músculos de la boca, según le enseñaban: el paso de un sonido a otro en un idioma puede producirse en sentido inverso en otro. Mi joven amigo estaba preparado para leer a Trubetskoi y a Henri Martinet.

Por último, aprendió que en el arte egipcio imperaba una convención por la cual la figura humana se representaba siempre de perfil, salvo los hombros y el busto que aparecían de frente;[33] se dio cuenta hojeando a Malraux de que todas las otras civilizaciones (arte africano, maya...) poseían su propia imagen convencional del cuerpo humano y que esta arbitrariedad del signo plástico no expresaba las intenciones del artista o la mentalidad de la sociedad, que no era otra cosa que un hecho de lengua donde nada había que comprender. Y entonces ya estaba preparado para leer a Wölfflin.

Vemos que el sentido de la analogía empujó a mi confidente a aplicar un mismo procedimiento heurístico, la búsqueda del *tertium quid*, a varias disciplinas diferentes. Se entiende entonces cómo en el siglo XVIII, un mismo discurso, según *Las palabras y las cosas*, pudo encontrarse en la historia natural, en la gramática y en la economía. El *Zeitgeist* y Spengler no estaban ahí de manera gratuita, el espíritu de la época no fue aquí otra cosa que este contagio analógico que se produce de vez en cuando.

33. Es lo que desde H. Schaeffer (1930) se llama la «imagen conceptual» del cuerpo humano. Es muy raro que en Egipto un rostro aparezca representado de frente o de tres cuartos, en una pintura o en un bajorrelieve; las excepciones corresponden a los sub-hombres (presos de guerra, esclavas bailarinas).

Ya hemos visto recientemente el mismo contagio con la moda del *linguistic turn*.

Abramos un paréntesis. Puesto que he quemado mis naves y he pronunciado su nombre, hubo otrora un estructuralista que ignoraba serlo y cuyo nombre no suele pronunciarse, me refiero a Heinrich Wölfflin. «Léelo, es el Foucault de la historia del arte», le sugería yo una noche al principal interesado. Pues también Wölfflin había descubierto un objeto científico nuevo, tan omnipresente y evidente en las obras de arte que no se lo veía: eran los hechos, no de estilo ni de expresión, sino de *lengua* plástica que son los de toda una época o de todo un grupo de «locutores». Entre las obras de arte, por un lado, y por el otro las intenciones y expresiones del artista (o, a través de éste, las de la sociedad), hay un *tertium quid* que es «la forma plástica general de una época» y que se sitúa «por debajo de lo individual».[34] Sus transformaciones ponen a la vista formas humanas pintadas sobre los jarrones griegos de entre el siglo VII y el V, de la plástica grecorromana a la de la Edad Media, del Renacimiento italiano al barroco: nuevas imágenes del cuerpo humano, paso de la forma cerrada a la forma abierta, de lo lineal a lo pictórico, etc., y otros hechos de la lengua plástica que son iluminados por los espléndidos análisis de *Conceptos fundamentales en la historia del arte* y de *Renacimiento y Barroco*.

Tenemos ahí «una evolución específica de las formas».[35] Es preciso distinguir entre «el arte como historia de la expresión y el arte como historia interna de la forma», pues «por meritorios que sean los esfuerzos por establecer la relación entre el incesante cambio de las formas con los cambios del ambiente, y por indispensables que sean el carácter humano de un artista y la estructura social y mental de una época para explicar la fisionomía de una obra de arte, no conviene olvidar en ningún caso que la imaginación creadora de formas posee una vida y una evolución que les son propias». De modo que «no hay que interpretar uniformemente el sentido de la expresión; la historia del arte no es pura y simplemente idéntica a la historia de la civilización». Wölfflin escribió, casi con las mismas palabras que empleó Foucault: «Todo no es posible en todo momento».[36] Wölfflin fue acusado de «eliminar el sujeto, la personalidad» y de reducir la historia del arte a un proceso impersonal, a una

34. H. Wölfflin, *Réflexions sur l'histoire de l'art* (1982), 1997, pág. 43 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la historia del arte*, Barcelona, Península, 1988).

35. *Réflexions*, págs. 43-44, y para lo que sigue, págs. 29, 35, 79 y 198.

36. *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, 1929, pág. 215 (trad. cast.: *Conceptos fundamentales en la historia del arte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989).

«historia sin nombres propios».[37] El mismo reproche se le hizo a Foucault, casi con las mismas palabras.

SÍ, FOUCAULT CREE EN EL SUJETO QUE ES EL HOMBRE

Sin embargo, Foucault, en su doctrina, no tachaba los nombres propios. «Estoy lejos de haber negado —escribió— la posibilidad de cambiar el discurso: lo que he hecho ha sido retirar el derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía del sujeto».[38] Pues, lejos de ser soberano, el libre sujeto está, en cambio, constituido, proceso que Foucault bautizó como subjetivación: el sujeto no es «natural», está modelado en cada época por el dispositivo y los discursos del momento, por las reacciones de su libertad individual y por sus eventuales «estetizaciones», a las que volveremos a referirnos.

La cuestión del sujeto, me decía Foucault, hizo correr más sangre en el siglo XVI que la lucha de clases en el siglo XIX; según Lucien Lefebvre, precisó, el meollo de las guerras de religión era para los protestantes el constituirse en sujetos religiosos que, para acceder a Dios, no tuviesen que seguir pasando por la mediación de la Iglesia, de los sacerdotes, de los confesores. Hacia 1980, como hemos visto, Foucault descubrió el tercer punto de su problemática;[39] al saber verdadero y al poder se añade la construcción del sujeto humano como el que debe comportarse éticamente de tal o cual manera, como vasallo fiel, ciudadano, etc.

La construcción del sujeto tiene su simetría en la de sus maneras: uno se comporta y se ve como vasallo fiel, súbdito leal, buen ciudadano, etc. Un mismo dispositivo que constituye esos objetos, locura, carne, sexo, ciencias físicas, gubernamentalidad, hace del *yo* de cada persona un determinado sujeto. La física hace al físico. Del mismo modo que sin un discurso no habría para nosotros objeto conocido, no existiría sujeto humano sin una subjetivación. Engendrado por el dispositivo de su época, el sujeto no es soberano, sino hijo de su tiempo; no podemos convertirnos en cualquier tipo de sujeto en cualquier momento. En cambio, podemos reaccionar contra los objetos y, gracias al pensamiento, tomar distancia sobre ellos, sobre la religión y sobre la Iglesia o el clero, por ejemplo.

37. *Réflexions*, págs. 43-44.

38. *L'Archéologie du savoir*, pág. 272; *DE*, vol. I, pág. 788.

39. Lo dijo varias veces, por ejemplo en *DE*, vol. IV, pág. 393. El problema era sólo confusamente entrevisto en 1970 (*DE*, vol. II, pág. 12).

Aunque el hombre nunca ha dejado de «construirse en la serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin», sin que estemos nunca «frente a algo que sería el hombre. [...] Al hablar de muerte del hombre[40] de manera confusa, simplificadora, es eso lo que yo quería decir».[41] La noción de subjetivación sirve para eliminar la metafísica, el doblete empírico-trascendental que extrae del sujeto constituido el fantasma de un sujeto soberano.

Los sociólogos profesan la misma doctrina a su manera: el individuo existe solamente socializado. La subjetivación según Foucault ocupa el mismo lugar en la sociedad que en Bourdieu la noción de *habitus*, esa pareja de conversión entre lo social y lo individual; o que la noción sociológica de función, sobre la cual conviene que nos detengamos. Hacia 1940, Linton o Merton describieron con el nombre de funciones un conjunto de posiciones dentro de la sociedad, cada una con un estatus, derechos, deberes, posiciones que sin cesar vienen a ocupar unos individuos que van relevándose. La utilidad sociológica de esta idea es innegable, aunque resulta sintomático que unos sociólogos hayan recurrido a la palabra «función», algo que otros les reprocharon, pues parece suponer que el individuo se mantiene a distancia de su posición y no hace más que prestarse a una comedia social con la cual no se identifica. Pero la palabra es reveladora de nuestra tendencia a separar el sujeto, el *yo*, de su contenido para hacer de él una forma vacía, dispuesta a ser erigida en doblete trascendental del sujeto empírico.

De la subjetivación, esta especie de socialización, es preciso distinguir en mi opinión un proceso distinto que Foucault llamaba estetización, entendiendo con ello ya no la construcción del sujeto ni alguna clase de esteticismo de dandi, sino la iniciativa de una «transformación de sí por sí mismo».[42] Foucault constata, efectivamente, hacia 1980, que, además de las técnicas aplicadas a las cosas y las que van dirigidas hacia los otros, algunas sociedades, entre ellas la de la Antigüedad grecorromana, conocieron técnicas que trabajan sobre el yo.[43] Hablar de estetización le servía, imagino, para subrayar la espontaneidad de esta iniciativa, una espontaneidad que es lo opuesto de la subjetivación. Esta teoría del trabajo sobre sí mismo gustó mucho, pues se creyó que Foucault había empezado a ofrecernos una moral para nuestra época; sin embargo, tan pronto se tra-

40. En la demasiado famosa última frase de *Les Mots et les Choses*.
41. *DE*, vol. IV, pág. 75.
42. *Ibid.*, pág. 535: «Por esteticismo entiendo la transformación de sí».
43. *Ibid.*, págs. 171, 213, 576, 706, 719, 729 y 731 y, en especial, pág. 785.

ta de cuestión de moral, muchas personas aguzan el oído. ¿Realmente era ése el propósito inicial de Foucault? ¿Se las daba de gurú? Más adelante hablaremos de esto, ahora nos detendremos en lo más urgente.

Como la revuelta o la sumisión, la estetización en cuestión es una iniciativa de la libertad. Unos tipos humanos, unos estilos de vida como el estoicismo, el monaquismo, el puritanismo o el militantismo son, supongo, otro tipo de estetizaciones. No son maneras de ser impuestas por el dispositivo, por las objetivaciones del medio ambiente; o al menos «añaden» algo, hasta el punto que podemos considerarlas como invenciones, opciones individuales que no se imponían por sí mismas.

Pasquale Pasquino y Wolfgang Essbach compararon con buen tino la estetización según Foucault a lo que Max Weber, siguiendo a Nietz-sche, llamaba *ethos*.[44] No obstante, con esta palabra Weber designaba a la vez unas estetizaciones libres y las subjetivaciones sufridas. Su célebre texto sobre los orígenes del capitalismo no enseña que la religión haya influido sobre la economía más que a la inversa, sino que un *ethos*, el del puritano laborioso, ahorrativo, ascético y leal en los negocios, fue inventado a partir de lo que nosotros llamaremos un señuelo, el calvinismo. Luego, ese *ethos*, ese estilo personal, se extendió como norma a través de todo el mundo de los negocios bajo una forma resumida, reducida a una actitud «racional en finalidad» y menos ascética; no bastaba ya como fin en sí, sino que tomaba como eje la búsqueda del rendimiento y del beneficio, pues el éxito en los negocios era un signo de elección por parte del Señor. En *Los sótanos del Vaticano*, de André Gide, uno de los protagonistas, un negociante protestante, se llama precisamente Profitendieu («Provechoendios»).

De estetización que era, este estilo de vida, que había demostrado ser útil, se convirtió en una simple subjetivación que era un correlato del «capitalismo» (o economía emprenditorial según Schumpeter), donde dos realidades se requieren mutuamente: los agentes de la nueva economía y esta economía «capitalista» a cuyo nacimiento el *ethos* puritano ha contribuido —involuntariamente o incluso sin querer.[45]

44. P. Pasquino, «Moderne, Subjekt und der Wille zum Wissen», en G. Dane (comp.), *Anschlüsse: Versuche nach Michel Foucault*, Tubinga, 1985, pág. 39; W. Essbach, «Durkheim, Weber, Foucault: Religion, Ethos und Lebensführung», en *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité, Max Webers protestantische Ethik und der Geist der Moderne*, Maison des Sciences de l'Homme, 1997, pág. 261.

45. M. Weber, *Gesammelte Ausfsätze zur Religionssoziologie* (1920), Tubinga, Mohr, 1963, vol. I, pág. 524: «durchaus gegen seinen Willen» (trad. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984).

No dejaremos de citar a Weber con sus propias palabras: «*Der Puritaner* wollte *Berufsmensch sein*, —*wir* müssen *es sein*», «el puritano *quería* ser el hombre de una vocación y profesión [es la estetización], nosotros *debemos* serlo» [es la subjetivación engendrada y exigida por la economía emprenditorial]; ésta es nuestra *ständige Lebensführung*,[46] es decir, «la moral de nuestro estatus». Añadamos que un sujeto que se estetiza libremente, activamente, mediante prácticas de sí, sigue siendo hijo de su tiempo: esas prácticas no son «algo que el individuo inventa él mismo, son esquemas que encuentra en su cultura»,[47] el calvinismo, por ejemplo.

A nadie se le ocurre, por supuesto, atribuir a Foucault, que era un gran lector de Séneca, el proyecto de popularizar una estetización estoica renovada de los griegos. En la última entrevista que la vida le permitió dar, se expresó muy claramente al respecto: nunca se encuentra la solución a un problema actual en la respuesta de otra época, pues ésta responde a una cuestión que era distinta. No hay problemas que atraviesen los siglos, el eterno retorno es también un retorno al punto de partida (le gustaban mucho estas palabras de René Char). La afinidad entre Foucault y la moral antigua se sostiene en un solo detalle: el trabajo de sí sobre sí, el «estilo». Esta palabra no quiere decir aquí distinción, dandismo: «estilo» es una palabra que debe entenderse en el sentido que los griegos le daban, para los cuales un artista es ante todo un artesano. La idea de estilo de existencia y, por lo tanto de trabajo sobre uno mismo, desempeñó un papel importante en las conversaciones y sin duda en la vida interior de Foucault durante los últimos meses de una vida que sabía amenazada. El sujeto, tomándose a sí mismo como obra en la que trabajar, se daría una moral que ni Dios, ni la tradición, ni la razón sostienen ya.

Esta teoría de la subjetivación y de la estetización demuestra muy bien cuál fue el proyecto de Foucault: «problematizar» un objeto, preguntarse cómo un ser fue pensado en una época determinada (es la tarea de lo que él llamaba arqueología), y analizar (es la de la genealogía, en el sentido nietzscheano de la palabra) y describir las diversas prácticas sociales, científicas, éticas, punitivas, médicas, etc., que tuvieron como correlato que el ser pensara así.[48] La arqueología no trata de aislar unas estructuras universales o *apriori*, sino reducirlo todo a unos acon-

46. *Ibid.*, vol. I, págs. 203 y 408; *cf.* pág. 485 (donde *Ethos* está recogido en *Lebensführung*).
47. *DE*, vol. IV, pág. 719.
48. *L'Usage des plaisirs*, págs. 17-18.

tecimientos no universalizables. Y la genealogía hace que todo descienda de una coyuntura empírica: la contingencia nos ha hecho ser lo que éramos o somos. «Lo que es no ha sido siempre; es decir, que es siempre en la confluencia de encuentros, de azares, al hilo de una historia frágil, precaria, como se han formado las cosas que nos dan la impresión de ser más evidentes».[49]

PROBLEMA TRASCENDENTE Y TRASCENDENTAL: HUSSERL

Hemos llegado al centro del problema. La crítica genealógica indaga cuál fue el nacimiento empírico y no cuáles son el origen o el fundamento.[50] Aspira a «liberar la historia del pensamiento de su atadura trascendental».[51] ¿Un sujeto husserliano, transhistórico, es capaz de dar cuenta de la historicidad de la razón? Para un lector de Nietzsche, el sujeto, la razón e incluso la verdad poseen una historia y no son el despliegue de un origen.[52]

Sin embargo, según nuestro autor, la filosofía del tiempo de su juventud pretendía hacer del hombre empírico, histórico, «el fundamento de su propia finitud». Como hemos visto, las positividades del discurso, fechadas y circunscritas en una época, hacen del hombre un ser finito, circunscrito por el tiempo histórico. El sofismo de la metafísica consiste en creer que la misma finitud hace posible esta misma historicidad. Es erigir en condición de posibilidad trascendental la finitud, que es el carácter inmanente de la condición empírica del hombre. Ahí tenemos una «repetición de lo positivo en lo fundamental», un «doblete histórico-trascendental» que pasará por ser el lugar de un origen metaempírico o de una esencia auténtica de las cosas humanas; hemos reconocido el Ego trascendental, la libertad heideggeriana de ver lo verdadero, el origen husserliano de la geometría...

Ahora bien, según Foucault, que no retrocede ante la blasfemia, esas ilustres doctrinas son una pura y simple «tautología», un «paralogismo»[53] fruto del análisis reflexivo; éste plantea condiciones de posibili-

49. *DE*, vol. IV, pág. 449.
50. *Ibid.*, pág. 574.
51. *L'Archéologie du savoir*, pág. 264.
52. *DE*, vol. IV, pág. 436.
53. *L'Archéologie du savoir*, pág. 265; *DE*, vol. I, págs. 774-775. Cuando se objeta que esta crítica histórica es un positivismo ciego a la dimensión trascendente o al origen metaempírico (*Archéologie*, pág. 267), Foucault replica con la crítica del «doblete histórico-trascendental» (*véase Archéologie*, pág. 159),

dad demasiado generales, que creen en el más vale pájaro en mano que ciento volando, mientras que Foucault, como buen positivista, busca las condiciones particulares de realidad, a saber, los discursos y su dispositivo. No existe más que lo empírico, lo histórico, o al menos nada nos autoriza a afirmar que existe también lo trascendente o solamente lo trascendental.[54] El joven filósofo pretendía «liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental»;[55] rompía ahí con su gremio de origen y, como dijo Passeron, se convertía en huérfano de cualquier padre filósofo para mantenerse fiel a su amor por las singularidades.

El joven huérfano no quería partir de una teoría del sujeto, «como se podía hacerlo en la fenomenología o en el existencialismo», ni, partiendo de dicha teoría, inferir cómo «por ejemplo, tal forma de conocimiento era posible». Quería, por el contrario, mostrar cómo el sujeto estaba construido «a través de un cierto número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc.».[56] Foucault admite que el hombre toma iniciativas, pero niega que lo haga gracias a la presencia en él del logos y que su iniciativa pueda desembocar en el fin de la historia o en la pura verdad. Los descubrimientos de los físicos no están inspirados por una teleología de la ciencia,[57] el lenguaje y la etimología de las palabras griegas o alemanas no desvelan la verdad del Ser, Napoleón no era el furriel del Espíritu, el rebelde no se mueve por un llamamiento a salir de la alienación enviado por su esencia nativa;[58] nada es trascendente ni siquiera, en el sentido kantiano, trascendental. Tampoco hay escatología accesible, ni la revolución de Marx ni la época del positivis-

---

«tautología» (*Archéologie*, pág. 268; *DE*, vol. I, pág. 675) o «paralogismo» (*DE*, vol. I, pág. 452) que intenta dar valor al hombre de la economía, de la ciencia, del lenguaje, etc., «como fundamento de su propia finitud» (*Les Mots et les Choses*, pág. 352), mediante una «repetición de lo positivo en lo fundamental» (pág. 326). Las positividades históricas, circunscritas todas a una época, *hacen* que el hombre sea un ser finito, pese a que la finitud pasa por *posibilitar* la historicidad como su condición de posibilidad *apriori* (pág. 383).

54. Remitimos de nuevo a la segunda parte de *Les Mots et les Choses*. Véase el estudio de G. Lebrun sobre Foucault crítico de Husserl, en *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale*, Seuil, 1989, págs. 33-53. Para lo que sigue, Renan, *Essais de morale et de critique*, 1860, págs. 82-83; retomado en *Oeuvres complètes*, edición definitiva, Calmann-Lévy, 1948, vol. II, págs. 73-74.

55. *L'Archéologie du savoir*, pág. 264.

56. *DE*, vol. IV, pág. 718.

57. *L'Archéologie du savoir*, pág. 262.

58. *DE*, vol. IV, pág. 74. Todo el mundo está inserto activa o pasivamente en una relación de poder mayor o menor, es decir, todo el mundo puede aceptar o rebelarse (*DE*, vol. IV, pág. 93); pero esta revuelta no será una especie de retorno de lo reprimido, el retorno de una libertad original, de una verdadera naturaleza del hombre desalienado (vol. IV, págs. 74 o 710); nuestras transgresiones de los límites son también limitadas; es más, no podemos desplegar en ese punto un conocimiento total, no podemos saber completa y definitivamente dónde están nuestros límites (vol. IV, pág. 575).

mo de Auguste Comte;[59] por eso «el trabajo de la libertad es indefinido».[60] El sujeto no es un «pliegue» mayor en el Ser;[61] el lector ha visto que el individuo posee una libertad que no lo domina todo desde arriba, una «libertad concreta»[62] que solamente puede reaccionar contra su contexto del momento: hay que renunciar a la esperanza de acceder a un punto de vista que podría darnos acceso al conocimiento completo y definitivo de nuestros límites históricos.

Es éste un modo de pensamiento que nos resulta familiar desde la década de 1860, cuando empezó, podemos creerlo, nuestra modernidad, con el espíritu histórico, los sensacionales descubrimientos del orientalismo y la historia crítica de los orígenes del cristianismo que dieran en el corazón de la idea que teníamos de nosotros mismos. Es cierto que siempre hemos sabido que la verdad variaba, pero más bien geográficamente: una verdad más acá de los Pirineos o del río Halys era un error en otro lado. La diversidad de las leyes y costumbres es el argumento ancestral del escepticismo; Sexto Empírico añadía el de las creencias y de las filosofías, que oponía unas a otras. Este argumento es banal desde Montaigne. Solamente a partir de la década de 1860, el pasado, desbordando inmensamente el marco sumario del *Discurso sobre la historia universal*, se convirtió en una porción enorme de nuestro saber colectivo. Albert Thibaudet, catedrático de Filosofía, era un buen profeta, y así escribió en 1930:

> Una inteligencia de historiador crítico es una inteligencia neutralizada por la búsqueda de la verdad, y que gana además con no estar prolongada por una mente de filósofo crítico donde se planteara la pregunta: ¿Qué es la verdad?[63]

Esta pregunta, lejos de ser original, tiene más de un siglo, pero seguía resultándonos sencillamente familiar; las doctrinas imperantes (marxis-

59. *Les Mots et les Choses*, pág. 331.

60. *DE*, vol. IV, pág. 574.

61. No creo en un pliegue donde Foucault hubiese redescubierto el Sujeto: Deleuze, una personalidad de noble carácter y un pensador original, no habla ahí como el gran historiador de la filosofía que fue, sino como pensador personal, que sueña su propio pensamiento al margen de los otros (lo cual hacía de buena gana, según él mismo aseguró) y que se lo atribuye. Véase *DE*, vol. IV, pág. 445.

62. Véase *DE*, vol. IV, pág. 449: el diagnóstico consiste en seguir las líneas de fragilidad de hoy, para captar por dónde y cómo lo que es podría dejar de ser, pues esta línea de fractura virtual abre «un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible» del discurso.

63. A. Thibaudet, *Réflexions sur la littérature*, ed. de Compagnon y Pradeau, Gallimard, col. «Quarto», 2007, pág. 1416.

mo, fenomenología, filosofías de la conciencia) albergaban una preocupación muy distinta: la búsqueda de lo absoluto. La cuestión se agudizaba con los «discursos» foucaultianos y más aún tal vez con los «dispositivos»: a través de estos dispositivos, lo que llamamos la sociedad dicta, en un tiempo y en un lugar dados, cuál es el decir-verdadero y el decir-falso.[64] En definitiva, la obra entera de Foucault es una continuación de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche: trata de mostrar que todo concepto que creemos eterno tiene una historia, «ha llegado a ser», y sus orígenes no tienen nada de sublime. Así las cosas, ¿podría Foucault no definirse como escéptico? En sus notas íntimas, Nietzsche deseaba contar un día con discípulos que se le parecieran.[65]

64. Véase Malebranche, *Recherche de la vérité,* II, 3, cap. 5: «Es a causa de la unión que tenemos con todos los hombres por lo que vivimos de la opinión».

65. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes,* vol. XI (trad. Haar y Launay), pág. 198 = Cahiers VII 1.34 [147].

CAPÍTULO 9

¿Foucault es un corruptor de la juventud? ¿Desespera a Billancourt?

Para muchos intelectuales que tienen sus razones para no ser nietzscheanos (en la década de 1990, consiguieron que el estructuralismo pasara por breve tiempo un mal trago), esta visión del mundo es falsa y repugnante. Algunos temen que el fin de las trascendencias sea un disolvente nihilista que corrompa a la juventud. De modo que existen entre las tribus filosóficas dos especies concretas enemigas: los que, en el orden del pensamiento, se deleitan sacando a la luz verdades rara vez edificantes; y los que defienden contra los anteriores la vida como es, porque creen realmente que está en peligro o bien porque están indignados. Un día en que uno de estos últimos pretendía darle una lección a su colega Foucault, miembro de la primera especie, lo llamó «poli»; Foucault desgajó la palabra como una cita y la hizo tañer voluptuosamente contra sus dientes, de tal modo que obtuvo un eco considerable entre las paredes del Collège de France, que la oían por primera vez.

Pero ¿realmente no se pierde nada por esperar? No discutiré la repugnancia, pero sí sugeriré que estamos pasándolo mal en vano. Ninguna de nuestras opiniones sobre la verdad, el bien o lo normal puede estar fundada, pero eso no nos impedirá vivir ni incluso creer en lo normal, en el bien y lo verdadero. La filosofía no tiene el poder de desesperar a la humanidad. Sabemos qué *pathos* desplegó el último Nietzsche, convertido en profeta, contra el nihilismo, tildado de «rechazo de un valor y de un sentido» (a contrapelo de su naturalismo elitista)[1] y sobre la verdad

1. Es divertido constatar que Nietzsche, tan hábil en descodificar los valores y fines del prójimo no se dio cuenta de la arbitrariedad que reinaba en los suyos, que consistían en secundar «los esfuerzos de la naturaleza [él pronuncia además la palabra «biología»] para producir un tipo humano superior» (*Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XII, pág. 325; vol. XIII, págs. 19, 55, etc.). Este gran incrédulo

que mata,[2] no obstante nadie ha muerto y los pensadores escépticos, en el momento de votar, no vacilan entre Segolène Royal o Sarkozy. Cuando Nietzsche exaltaba apasionadamente la vida, la inocencia del futuro y su aceptación, con sus atrocidades y tragedias incluidas, prescribía un remedio de caballo contra una enfermedad imaginaria; sus diatribas contra el nihilismo pertenecen al orden oratorio más que al de la realidad.

Solamente podría preocuparles a algunos profesores que exageraban la importancia de lo que se dice encima del estrado y a algunos ensayistas satíricos a los que les encantaría darse miedo. El mundo en el que pensamos no es el mundo en el que vivimos, decía Gaston Bachelard. El final de la época en que se creía en trascendencias es un acontecimiento acantonado en los intelectos y que nada tiene de catástrofe. Lo habría sido si el hombre fuese un ser enteramente intelectual que se gobernara según unas razones;[3] si, por ejemplo, los sujetos o los ciudada-

---

nunca puso en duda que «el destino de la humanidad aspira al triunfo de su modelo más elevado» (vol. X, pág. 192) y que hubo que situarse en el sentido de la evolución natural, de la Voluntad de poder, igual que otros se colocaron en el sentido de la historia. Y deplora en cien lugares distintos el igualitarismo o la misericordia, esas «aberraciones de la humanidad con respecto a sus instintos fundamentales» (vol. XIII, págs. 277 y 336). Él emprendió su revolución filosófica como profeta para «llevar el tipo hombre a su esplendor y a su poder mayor» (vol. XII, pág. 224); para permitir la llegada de «algunos hombres superiores» que serían «los amos de los demás hombres» (vol. X, pág. 314), o más bien no se preocuparían siquiera de serlo (vol. XIII, pág. 86), «los amos de la tierra, una nueva casta reinante. Nacería de éstos el Superhombre» (vol. XI, pág. 270). Una casta dispuesta «a sacrificar el desarrollo de la humanidad», reducida a la esclavitud para «permitir a una especie superior al hombre existir» (vol. XII, pág. 274). Pero, en fin, podríamos objetar nosotros, si verdaderamente la Voluntad de poder es ama en todas partes, ella sobra y basta para la tarea sin que nos inmiscuyamos, ¿y por qué tendríamos el deber de inmiscuirnos? Del mismo modo, ¿qué podríamos añadir a la gravitación universal y por qué habría que añadir nada nuevo? Añadamos acto seguido que Nietzsche no pensaba en Alemania, una nación que sólo le inspiraba desdén (vol. XI, pág. 444, etc.; prefería a los judíos y a los eslavos); un desdén que sólo superaba su desprecio por el «hampa antisemita» (vol. XI, págs. 225 y 228; vol. XII, pág. 310; vol. XIII, págs. 65, 73, etc.; *Más allá del bien y del mal*, § 251), al «timo racial» (vol. XII, pág. 205), pues «la mezcla de razas» era más propicia a su gran esperanza profética (vol. XII, pág. 55).

2. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 39: «Nadie tendrá la ligereza de tener por verdadera una doctrina por la simple razón de que procura la felicidad o la virtud. Una cosa puede ser verdadera siendo eminentemente nociva y peligrosa; la naturaleza fundamental del ser podría incluso implicar que muramos al conocer la verdad entera».

3. No nos hagamos una idea demasiado esquemática del hombre, pues también le gusta darse sus razones o más bien sueños, de los que se fía y en los que cree; profesar un ideal religioso o cívico le supone una satisfacción platónica y ese sueño puede bastar. Solamente necesitamos distinguir entre la moral así profesada y la moral practicada, que pueden ser bastante distintas, sin hipocresía: la diferencia ni siquiera llega a percibirse. El cristianismo, escribió en algún momento Simmel, ofreció a las masas por primera vez en la historia, un sentido cumplido de la existencia. Tal vez sí, pero ¿qué se desprende de ello en las conductas? ¿Los dogmas cristianos han modelado de manera bastante amplia y cotidiana a las sociedades europeas para merecer pasar por raíces suyas? ¿Han cambiado, por ejemplo, algo en la actitud de los seres humanos frente a la muerte? Repitámoslo: el mundo que pensamos no es el mundo donde vivimos.

nos obedeciesen al rey o al Estado porque una religión o una ideología les hubiese persuadido de hacerlo.

También yo estoy en condiciones de atestiguar que Foucault no era el diablo, como algunos creyeron, y no eran pocos.[4] Creían que su escepticismo ponía en solfa el Bien y lo normal y que Foucault no tenía otro designio que arruinar toda moral y todo tipo de normalidad. Nada de eso es cierto: él no hacía sino proponer reformas de detalle en el orden establecido (como la supresión de la pena de muerte), y no enseñaba la anarquía ni el desenfreno. Pero ya podemos adivinar de dónde surgió el error: según la creencia más extendida, solamente se respetan los valores que se tienen por verdaderos, solamente se obedece aquello que se cree verdadero. Y, sin embargo, esta creencia no es compartida por todos, pues una mente filosófica, si es escéptica, puede prescindir sin dificultad de la ilusión del fundamento verídico y vivir sin matar ni robar, sin enseñar a asesinar o a violar: para ello, tendría que creer en el asesinato y en la violación.

Hume afirmaba con toda la razón que el escepticismo no debía acompañarnos en la vida cotidiana, y que, por lo demás, no lo conseguiría; seguiremos jugando al mus, seguiría gustándonos conversar y seguiríamos creyendo que mañana volverá a salir el sol, pues la naturaleza es la que gana la partida. Solamente un estoico podía imaginarse que a base de embeberse de la idea de que el amor no es más que el roce de dos epidermis (como dijo Marco Aurelio en términos más crudos), podría adueñarse de la libido. La naturaleza gana, imagino, incluso en la elección de nuestras lecturas, pues dejamos de dudar por leer a los filósofos, que son tan interesantes e inteligentes (san Agustín, entre otros, como el lector probablemente recuerde). «El trabajo monumental de Gueroult disuadió a la gente de interesarse por Fichte», decía una noche Foucault, «y sin embargo, tiene que haber aún cosas interesantes por descubrir en Fichte». Nadie es menos hombre por ser escéptico, aunque, según afirmaba el propio Husserl, los instintos fundamentales del hombre son el instinto gregario, el de conservación y también la curiosidad.[5]

4. El filósofo Jules Vuillemin, muy ligado a Foucault, cuya elección para el Collège de France propuso y apoyó, no dejó por ello de exponer en su elogio fúnebre, pronunciado en el Collège en 1984, que la filosofía del difunto consistía en negar lo que siempre se había creído, a saber, la verdad, la normalidad y la moralidad.

5. A. Diemer, *Edmund Hussserl, Versuch einer systematischen Darstellung der Phänomenologie*, Meisenheim, 1965, pág. 101. Lo interesante, este objeto de la curiosidad, es una motivación en la cual se piensa con muy escasa frecuencia. Sin embargo, es una motivación específica y tan importante como cualquier otra; no se confunde con ninguna otra y su papel en la historia es importante (el pueblo roma-

Los hombres son más cotidianos que metafísicos (no, esto no es una proposición de antropología general, un saber cuya vanidad ya he mencionado, sino un proverbio o, al menos, un candidato al rango de proverbio). Ser escéptico es tener la mente dividida, pero se vive bastante bien así, y sólo resulta peligroso sobre el papel. Podemos carecer de ilusiones y ser más resueltos, como lo era mi héroe. ¿Qué nos importa lo que el futuro pensará de nosotros? Nuestra temporalidad está hecha de nuestra actualidad. Fíjense en los estudiantes: estudian a Platón, pero les entusiasman sobre todo los filósofos vivos, los de su tiempo. Fíjense en los artistas: están todos haciendo lo mismo al mismo tiempo, a saber, lo que ahora se hace.

Dicho sea en esta ocasión, el papel rector de la actualidad, más decisivo en la temporalidad humana que el pasado y el futuro (es fácil pensar que Heidegger, Gadamer y Sartre no estarían del todo de acuerdo con este juicio), ese eje, por lo tanto, funciona también en materia de moral. Pensemos en el final de la esclavitud, o en el de la colonización:[6] hacia 1850 y luego hacia 1950, hubo al respecto un cambio de pecera. La antigua pecera, el antiguo discurso de los esclavos y de las colonias, se volvió caduco en la actualidad y retrospectivamente empezó a verse tan obsoleto a la práctica como las lámparas de aceite o la navegación a vela. De forma que, con pleno derecho, la esclavitud y las colonias aparecían dentro de la nueva pecera como hechos contrarios a todo tipo de igualdad. Hacia 1960, la colonización de Argelia se había convertido en un hecho caduco y utópico a ojos del presidente francés De Gaulle y de

no se interesaba tanto por los juegos circenses que olvidaba, según asegura Juvenal, la alta política). La filosofía, las carreras del circo, el fútbol y la cultura en general, todo eso es interesante (el placer de la poesía o de la música son cosas distintas, aunque las artes, en otros aspectos, sean interesantes *también*). Es lícito enumerar los sabores del fútbol con respecto al rugby, pero lo característico de lo interesante, que engloba a ambos, no deja de estar ahí. Porque es interesante y por lo tanto apasionante, respetable, elevado, el fútbol puede servir a pasiones políticas, algo que la religión también puede hacer, sin dejar de ser ella misma y esquivando el reduccionismo. No podemos pretender, salvo por dandismo, que la guerra o el amor sean interesantes, que es interesante ganar dinero o gobernar a los pueblos: se trata de otro tipo de pasiones. No podemos decir tampoco que asistir a misa sea «interesante». El juego es también otra cosa, parece; las emociones del futbolista no son las de los espectadores del partido, del mismo modo que las emociones del novelista no son las de sus lectores. Las hazañas, el sabor del peligro y la afición a «superarse a uno mismo», con la navegación o el alpinismo, siguen siendo otra cosa. Lo característico de lo interesante permanece entero.

6. A menudo se ha hecho hincapié en que las cruzadas éticas contra los escándalos de su época (la esclavitud, el colonialismo) arrancan o proliferan cuando esos escándalos parecen abocados a su pronta abolición o cuando los oprimidos empiezan a rebelarse. No es que los cruzados se lancen a por la victoria, sino que sienten confusamente que son escándalos en sí mismos y que esos escándalos, herencia de un pasado bárbaro, están condenados por la historia y son indignos «de nuestra época».

Raymond Aron (¡las «colonias» con sus «indígenas»! Las palabras mismas estaban tan obsoletas como lo que designaban). Para las personas de izquierdas, resultaba pura y sencillamente intolerable. Los cambios de discurso pueden asimismo segregar la ilusión del progreso de una imperiosa e intemporal conciencia ética.

¿Puede la humanidad prescindir de mitos, tales como los de dicha conciencia o dicho progreso? No lo sé, pero no vemos que lo haga, como tampoco prescinde de la religiosidad o de la curiosidad filosófica. Pese a todos los Nietzsche y los Foucault del mundo, le gusta invocar la Verdad y tiene por verdadero lo que desea creer. «Mitos» es una palabra demasiado cargada de sentidos múltiples, es mejor que hablemos de señuelos; el calvinismo ha sido el señuelo de la economía de empresa capitalista. La palabra «señuelo» llegó casualmente a la pluma de Foucault, y estamos tentados de echarle una maldición por decir cuál es la gratuidad primera de las estetizaciones: que no responden a una necesidad (más bien la crean) y no aspiran a un fin; lo que pretenden perseguir no son más que pretextos: la salvación, la tranquilidad del alma, el nirvana, etc. Su energía procede de su libertad, de una pulsión del yo, de la misteriosa «caja negra» íntima, más que de cualquier doctrina persuasiva: ésta sirve únicamente de señuelo, de racionalización y de terreno de prueba.

En 1968, Foucault, profesor en Túnez, asistió y participó en un movimiento estudiantil que se reivindicaba marxista; a una huelga general le siguió la represión policial (Foucault fue severamente castigado) y arrestos en masa. Uno de los adolescentes fue condenado a catorce años de cárcel. Este episodio impresionó profundamente a Foucault, que volvería a referirse a él con emoción; había reconocido en él «la evidencia de la necesidad del mito, de una espiritualidad» que favorece «la inclinación, la capacidad y la posibilidad de un sacrificio absoluto, sin que quepa sospechar en ello la menor ambición o el menor deseo de poder y de beneficio».[7] Lo cierto es que «la formación marxista de los estudiantes tunecinos no era muy profunda ni tendía a profundizar».[8] La precisión de la teoría y su carácter científico eran para ellos «cuestiones del todo secundarias que funcionaban más como señuelo que como principio de conducta». Un señuelo son esas malas razones (pero... ¿es que puede haber buenas razones?) que uno se da a sí mismo para justificar lo que desea hacer. Aunque una anciana condenara la pena de muer-

7. *DE*, vol. IV, pág. 79.
8. *Ibid.*

te por malas razones ingenuas, tendría razón en su sentido,[9] pues sabe lo que quiere. Sobre el terreno práctico de la acción, el irracionalismo foucaultiano desemboca en un decisionismo individual.

EN POLÍTICA, DECIDA USTED LO QUE QUIERA, PERO NO HAGA DISERTACIONES

Junto al historiador genealogista del que hemos hablado hasta aquí, en Foucault había continuamente un militante (cuyo programa no era en modo alguno el de los sesentayochistas que narra la leyenda). En nuestras mentalidades modernas, decíamos, se mezclan la tristeza histórica del cementerio de las certezas difuntas y la continuación imperiosa de la vida. Foucault había resuelto esta contradicción zanjando pura y simplemente el nudo gordiano; recordemos la regla que él planteó: «No utilicen el pensamiento para darle a una práctica política un valor de verdad».[10]

El decisionismo dispensaba a Foucault de fundar sus acciones militantes en verdad, en doctrina. Y siendo un sabio como él era además, no predicaba ninguna política a sus oyentes ni en sus libros; sus propias opciones políticas no siempre estaban vinculadas a sus libros o a su enseñanza. Sigue siendo cierto que la historia genealógica pone al desnudo la arbitrariedad de todas las instituciones y la gratuidad de todas las certezas, de modo que lectores y oyentes del sabio podían encontrar motivos para militar en algún punto contra el orden establecido. Puede que el sabio sintiera tácitamente cierta satisfacción.

Asimismo, la regla que acabo de enunciar va acompañada de una que reza: «No utilicen la acción política para desacreditar un pensamiento como si no fuese más que pura especulación». No se trataba, escribió Jean-Claude Passeron, de un desdoblamiento del filósofo que reclamaba Foucault, sino de una articulación clara entre dos prácticas inconmensurables; el análisis científico o filosófico puede motivar intervenciones políticas[11] y por lo tanto no debe desdeñarse.[12] Según testimonio de Passeron, que lo conoció de cerca, «él nunca ocultó a los más

9. *Ibid.*, pág. 756.

10. *DE*, vol. III, pág. 135.

11. J.-Cl. Passeron, *Itinéraire d'un sociologue: trames, bifurcations, rencontres*, La Découverte, 2008.

12. Como muchas veces hacen los políticos y, sobre todo, me decía Foucault en 1982, los socialistas (entiéndase: «aunque un pensador crítico como él puede parecer naturalmente más cercano de la izquierda que de los conservadores»).

razonadores de sus amigos que sus rebeliones políticas eran en primer lugar corazonadas, ni a los imprecadores de oficio que sus arrebatos nacían de un cuestionamiento filosófico».

«La crítica se entiende aquí como análisis de las condiciones históricas según las cuales se construyen las relaciones con la verdad, con la regla y con uno mismo.»[13] El foucaultismo es una crítica a la actualidad que se guarda de dictar recetas para la acción, pero le proporciona conocimientos. Esto, el año de su muerte, le llevó a proponer un nuevo concepto de la filosofía cuya paternidad atribuye a Kant (aunque pensaba en ello desde quince años atrás, como demuestra una página dubitativa de *La arqueología del saber*).[14] En un opúsculo titulado *¿Qué es la Ilustración?*, el filósofo alemán del Siglo de las Luces aspiraba a caracterizar su propio tiempo. La *Aufklärung* se llamaba a sí misma *Aufklärung*; los hombres de un determinado siglo, el XVIII, pudieron decir: «nosotros, hombres del siglo XVIII y de las Luces» y se sintieron distintos de sus antepasados. Kant no trata de caracterizar su época en sí misma: «busca una diferencia: ¿cuál es la diferencia que *hoy* introduce con respecto a *ayer*?».[15]

Según Foucault, del mismo modo lo que se entiende por filosofía podría desde entonces consistir en todo momento no en realizar científicamente la exégesis del pasado ni en pensar la totalidad o el futuro, sino en decir la actualidad y, al no poder hacer algo mejor, en caracterizarla negativamente, en «diagnosticar el presente, decir qué es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él».[16] Nuestro autor no concibe otra filosofía posible que esta crítica histórica; al margen de ella no hay nada que valga en nuestra época: «¿Qué es por lo tanto la filosofía hoy, quiero decir la actividad filosófica, si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?».[17]

Como hemos visto, en todo momento pensamos dentro de un discurso que no puede conocerse a sí mimo, pero que permite al menos constatar que pensamos de otro modo a como pensaron los hombres de otros tiempos. Mejor aún, habrá bastado con que se forme el proyecto

13. *DE*, vol. IV, pág. 580.

14. *L'Archéologie du savoir*, págs. 171-172: al recordar que nuestras propias premisas permanecen incognoscibles e insoslayables para nosotros, Foucault vacila: ¿la arqueología debe en consecuencia estudiar con preferencia el pasado más remoto? Pero ¿puede ella renunciar a conocerse un poco a sí misma y a estudiar por lo tanto el pasado inmediato, para definirnos por nuestra diferencia más próxima?

15. *DE*, vol. IV, págs. 564 y 680-681, y ya en vol. III, pág. 783.

16. Véase sobre todo *DE*, I, pág. 665, y IV, pág. 568; véase vol. I, págs. 580 y 613; vol. III, pág. 266.

17. *DE*, vol. IV, pág. 543.

de una genealogía o de una arqueología y que se manifieste la posibilidad de esta toma de distancia, para que nos encontremos a distancia de nosotros mismos y de nuestro hoy.[18] Este proyecto cava un abismo bajo nuestros pies: «nosotros *somos* diferencia» y no sabemos mucho más.[19] Este proyecto de diferenciación es más que historia, merece el nombre de filosofía porque es negativamente una reflexión sobre nosotros mismos y también porque incita a reaccionar. En efecto, la historia arqueológica siembra la duda; desde entonces una grieta, una «fractura virtual»[20] rayará nuestro yo y también nuestras evidencias: no las toquen más, están rotas. O al contrario, tóquenlas, si deciden hacerlo: la nueva filosofía en cuestión es «la historia indispensable a la política».[21]

Esta filosofía nueva hace en palabras lo que la libertad puede realizar todos los días: pensar, reaccionar, problematizar[22] activamente nuestra posición tal y como el dispositivo lo ha hecho.[23] La ontología diferencial de nosotros mismos es una exégesis histórica de nuestros límites que permite franquearlos.[24] Ponerse a pensar la propia historia es «liberar al pasado de lo que éste piensa silenciosamente y permitirle pensar de otro modo, en lugar de legitimar lo que uno ya sabe»,[25] como hacía demasiado a menudo la antigua filosofía. La genealogía de la racionalidad sacude las certezas y los dogmatismos mejor de como lo harían las racionalizaciones:[26] Foucault estaba ávido de «aquietar algunas evidencias», mostrar que lo que es no siempre ha sido, podría no ser y no es sino el producto de diversos azares y de una historia precaria.[27] La filosofía se convierte en una «crítica permanente de nuestro ser histórico» para relanzar «el trabajo indefinido de la libertad»,[28] esta historicidad que no lleva a ningún fin de la historia.

Una crítica, sin nada que sea ya positivo: podemos conocer científicamente el recorrido pasado de la especie humana, podemos poner en

18. *DE*, vol. I, pág. 710.
19. *L'Archéologie du savoir*, pág. 172.
20. *DE*, vol. IV, pág. 449.
21. *DE*, vol. III, pág. 266.
22. Sobre la noción de problematización, véase *DE*, vol. IV, págs. 670 y 612.
23. *DE*, vol. IV, pág. 597.
24. *Ibid.*, págs. 575 y 577.
25. *L'Usage des plaisirs*, pág. 15.
26. *DE*, vol. IV, pág. 160. *Cf.* vol. IV, pág. 779: «Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana. Mis análisis subrayan el carácter arbitrario de las instituciones».
27. *Ibid.*, págs. 30 y 449.
28. *Ibid.*, págs. 571, 574 y 680.

entredicho nuestro presente, pero no tendremos ciencia positiva de la humanidad, de su destino, de su errancia. Y tal vez sea debido al ser mismo del hombre, animal errático del que sólo es posible conocer la historia, esta negatividad sin totalidad. Ese Foucault es un lejano continuador de la Ilustración y un discípulo próximo del Nietzsche voltairiano de *Aurora* o de *La gaya ciencia*; arroja sobre los errores, ilusiones y señuelos una claridad capaz de matarlos.

Pero como pensador no irá más lejos, no los aniquilará con sus propias manos. Como hombre, como militante, Foucault no era más sesentayochista que estructuralista; no creía ni en Marx ni en Freud, ni en la Revolución ni en Mao, se burlaba en privado de los buenos sentimientos progresistas, y no le conocí declaración de principios sobre los grandes problemas, Tercer Mundo, sociedad de consumo, capitalismo, imperialismo americano, pues, también en este punto, la finitud causaba estragos, y separa irremediablemente al sabio del partisano. Una sorpresa nos espera: Foucault se oponía tácitamente a Raymond Aron, pero el más radical de ambos no era el que podríamos suponer; Aron no creía que la ruptura entre el sabio y el político fuese tan profunda como Max Weber creía, que era excesivamente nominalista desde su punto de vista. Era el supuesto extremista de Vincennes quien creía irremediablemente en este abismo.

Puesto que todas las cosas han sido hechas, escribió Foucault, «pueden ser deshechas, a condición de que sepamos cómo fueron hechas». Pero las «descripciones» genealógicas que trazaba el profesor Foucault para su nutrido auditorio «nunca tuvieron», decía también, «valor de obligaciones»;[29] cada cual hará lo que se le antoje. «El rol de un intelectual es arruinar las evidencias, disipar las familiaridades admitidas; no es modelar la voluntad política ajena, ni decirles qué tienen que hacer. ¿Con qué derecho lo haría?»[30] Es «irrisorio querer imponer la ley a otros».[31] Cada año, al inicio de su primer curso, el profesor repetía: «Así es como, *grosso modo,* me parece que las cosas pasaron; pero me niego a decir: "esto es lo que tenéis que hacer", o incluso: "esto es bueno, aquello no"».[32]

Si el genealogista no puede querer en lugar de otros, sí puede en cambio «enseñar a la gente lo que no sabe acerca de su propia situación, sobre sus condiciones de trabajo, sobre su explotación»: este juego de

29. *Ibid.*, pág. 449.
30. *DE*, vol. IV, pág. 676.
31. *L'Usage des plaisirs*, pág. 15.
32. *DE*, vol. III, pág. 634.

verdad se opondrá al juego de verdad de los explotadores.[33] Al inicio de otro curso,[34] declaraba en esencia:

> Yo no os diré: ésta es la lucha que debemos llevar a cabo, pues no veo en qué podría fundarme para decirlo, salvo tal vez en un criterio estético (es decir, sin razón, sin otra justificación posible que un buen placer, del que nunca se discute, como tampoco se discute de gustos y colores). En cambio, os describiré un determinado discurso actual del poder, como si desplegara ante vuestros ojos un mapa estratégico. Si queréis pelear, y según el combate que elijáis, veréis dónde están los puntos de resistencia, dónde están los atajos posibles.

Foucault mantenía con su audiencia la relación del príncipe y su consejero. El príncipe dijo: «Quiero la felicidad de mis pueblos», a lo que el sabio consejero respondió: «Si ésta es vuestra decisión, aquí están los medios que debéis adoptar para alcanzar vuestros fines». No toda reflexión política es imposible; pero una vez elegidos los fines mediante una decisión libre, o tal vez por real capricho, la reflexión sólo puede tratar sobre la racionalidad de los medios y no sobre una imposible racionalidad de los fines mismos. No porque los juicios de hecho («esto es racismo») sean algo distinto de los juicios de valor («está mal ser racista») y no se pueda extraer ningún debe-ser de lo que es, sino a causa de la finitud.

Cada cual tiene la responsabilidad de saber y querer lo que quiere, sin poder satisfacer ese interés en las Tablas de la Ley o alguno de sus sucedáneos, naturaleza, tradición, autoridad, ideal, utilidad, innatismo, simpatía, imperativo categórico, sentido de la historia. Foucault se limitaba a decir que sus opiniones, posicionamiento e intervenciones eran una opción personal suya, que no justificaba ni imponía, pues ningún raciocinio podía probar que era justo. «No me presento como el combatiente universal [...]. Si lucho por tal o cual concepto, lo hago porque en realidad esta lucha es importante para mí en mi subjetividad».[35] Militaba contra los departamentos de alta seguridad en las cárceles francesas, que consideraba insoportables, ahora bien, «cuando es insoportable no se soporta más», concluía para abreviar el comentario filosófico de su idiosincrasia política (como dice Passeron). Y, en Vincennes, se deploraba lo que había de caprichoso en estas opciones de acción y en su negativa a actuar.

33. *DE*, vol. IV, pág. 724.
34. *Sécurité, territoire, population*, pág. 5.
35. *DE*, vol. IV, pág. 667.

Una noche, Foucault y yo estábamos mirando en su minúscula televisión un reportaje sobre el conflicto israelo-palestino. En la pantalla aparecía un combatiente de uno de los dos bandos (poco importa aquí cuál), que declaró: «Desde que era niño lucho por mi causa, es así, así es como estoy hecho, no voy a añadir nada más». «¡Pues ahí estamos!», exclamó Foucault, feliz al descubrir que le ahorraban un parloteo cuya utilidad sería meramente retórica y a lo sumo propagandística. Imaginemos por un instante una ciudad en la que ya no se discutiera sobre los grandes ideales ni de las preferencias estéticas, una Bizancio sin discusiones bizantinas... Yo soy americanófilo y partidario de la energía nuclear, y también de las corridas de toros:[36] ¿tengo que abrumar a mi entorno con mis buenas razones?

Pero es raro que nos abstengamos de darnos la razón; generalmente, cedemos a lo que Foucault llamaba la voluntad de verdad. A veces sucede que nos contentamos con enunciar nuestra opción como un hecho bruto; un patriota dirá tal vez: «*right or wrong, my country*». Más a menudo, sin embargo, experimentará la necesidad de afirmar que su patria tiene razón o que la verdadera moral consiste en tomar partido por su patria, pues hasta ese punto es poderosa la voluntad de verdad. Citando a san Agustín,[37] «amamos tanto la verdad que, cuando se ama algo distinto de ella, queremos que lo que amamos sea la verdad». Hay que decirlo, nuestras justificaciones son sofismas, juzgamos la verdad de nuestras elecciones y elegimos según la verdad, y son nuestras opciones las que hacen que aparezcan unos fines.[38] Todo el mundo está en ésas, incluidos los numerosos defensores del *logos*, de la verdad, de la razón y del entendimiento. Spinoza enseñaba[39] que no deseamos algo porque consideremos que sea bueno, sino que consideramos que es bueno porque lo deseamos.

Esta voluntad de verdad busca sin duda tranquilizarse, pues puede convertirse en un instrumento de poder, en propaganda, pues ya sabemos qué poder tiene el lenguaje.[40] Además, la voluntad de verdad es

36. En 2007, conviene estar contra Estados Unidos, los transgénicos (o la energía nuclear) y las corridas de toros (o la caza). Al leer los documentos póstumos de Nietzsche resulta divertido descubrir que en 1885 se alababa a Richard Wagner por «aliar todo lo que hay de bueno hoy: es antisemita, vegetariano y aborrece la vivisección» (*Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XI, pág. 414).

37. *Confesiones*, X, 25 y 34.

38. *DE*, vol. I, pág. 619.

39. *Éthique*, III, 9 scolia.

40. «Fíjate en Tartufo: es gordo, es feo, pero seduce a toda una casa con su palabra. El título de la pieza podría ser *Tartufo o el Psicoanalista*», decía Foucault. Era tanta su pasión por el personaje que iba a ver todas las versiones de *Tartufo*.

contingente; está más marcada en Occidente que en otros lugares, está organizada en ciencias poderosas, oficiales, imperiosas. Algunas mentalidades se zafan, sin embargo, de la voluntad de verdad; a menudo son menos filósofos con su *logos* que hombres de la segunda función según Dumézil, guerreros con su ardor, su ira, su *thymos*.[41] Con todo, Foucault era un guerrero y un guerrero no va a hacer frases, a litigar por esto o aquello, a afirmar que tiene razón: no está indignado, está encolerizado; ha abrazado su causa o más bien al revés; lucha por ella y no está dispuesto a discutir. Lo suyo no es convicción sino resolución («tener convicciones es ser un idiota», declaró un día). Nos encontramos bajo el cielo desgarrado entre los dioses del que habla Max Weber.

Tal vez se me haga esta objeción: «Pero ¿por qué la gente iba a querer cambiar las cosas, si no tienen ninguna *razón* para hacerlo?». Es cierto, pero el hecho está ahí, dado que no son intelectuales cartesianos, deciden sin tener una buena razón, por lo general inventándose una, y los que no quieren cambiar nada tampoco tienen razón alguna. Hay en Foucault un voluntarismo *a falta de algo mejor*; no decide que *haya que* querer lo que se quiere, él cree *constatar* que así es como los hombres se comportan. Lo que le resultaba especialmente odioso era que se pretendiera obligar a pensar su verdad a todos los hombres, que se quisiera el bien del prójimo, como le gustaba decir. Eso es algo que hacían ya el cristianismo, el marxismo y hasta, caramba, las sabidurías paganas.[42]

Foucault insistía siempre en este punto: «es una cuestión que me concierne personalmente cuando decido, a propósito de las cárceles, de los manicomios, de esto o de aquello, involucrarme en una serie de acciones concretas»;[43] o también: «nunca actúo como un profeta, mis libros no le dicen a la gente qué tiene que hacer».[44] Ya hemos visto que él mismo luchaba por lo que le importaba «en su subjetividad».

Dicha subjetividad no era puro capricho, sino que estaba basada en una experiencia personal y en una capacidad. La Polonia oprimida fue una de sus causas más personales,[45] porque estuvo destinado en la embajada francesa en Varsovia, porque vio la bota soviética sobre el

41. Platón, *República*, 440 b y sigs.

42. *DE*, vol. IV, pág. 673. Como dice Peter Brown, en *L'Essor du christianisme occidental*, Seuil, 1997, pág. 174, con los cristianos el cuidado de sí se convierte en cuidado de los otros, por condescendencia (*synkatabasis*) en el sentido originario de la palabra.

43. *DE*, vol. III, pág. 634; véase *DE*, vol. IV, pág. 667.

44. *DE*, vol. IV, pág. 536.

45. *Ibid.*, págs. 211-213, 261-269, 338-341 y 344-346, etc.

país y porque conoció «la miseria socialista y el valor que se requería».[46] Ya he hablado de su denuncia de los crímenes estalinistas. Sentía profunda simpatía por los excluidos, los oprimidos, los rebeldes y los marginados; de ahí la amistad apasionada (nada más, nada menos) que según me contó le unió durante cierto tiempo al escritor y dramaturgo Jean Genet.

Es preferible dejar hablar a un testigo y participante: Foucault decía que a veces sentía «urgencia de organizar un golpe político sobre la inhumanidad de los departamentos de alta seguridad o sobre otra de esas causas a las que por miopía política se les llama apolíticas, que siempre les han sido indiferentes a los partidos revolucionarios y a la caridad religiosa, a la emoción popular y a las peticiones de los intelectuales progresistas».[47] Militó por la legalización del aborto,[48] pero durante las elecciones presidenciales de 1981 se negó a adherirse a los llamamientos en favor de Mitterrand, por considerar que un intelectual no es un director de conciencias. Consciente del dilema entre retórica y filosofía, entre propaganda y escepticismo, no argumentaba en pro de sus causas, sino que intentaba fundamentalmente provocar indignaciones y esperaba que un puñado de personas indignadas se acercase a él. No hacía de los grandes temas su día a día pero no cejó en la militancia a favor de las reformas. Cuando seguimos su biografía mes a mes,[49] vemos cómo lucha sin descanso contra «pequeñas» injusticias de todo tipo, como enderezador de entuertos, estas dos palabras definen mejor que ninguna otra en qué consistió su actividad política.

Se había posicionado contra la pena de muerte. En cambio, carecía de un programa de conjunto. De acuerdo con su filosofía escéptica, sus convicciones eran siempre puramente personales y a menudo negativas, como ésta: *no se puede* prohibir por principio rebelarse, *no se puede* rechazar el futuro naciente en nombre de la supuesta racionalidad del presente. Está permitido replicarle a nuestro autor que no es posible extraer ninguna conclusión positiva de principios tan generales; de modo que no habría más *razón* para rebelarse que para no hacerlo. El futuro, sea como fuese, no será más racional que el presente ni que el pasado,

46. Tal y como se podía leer en la sobrecubierta de la *Historia de la locura*, en la edición original (cito de memoria).

47. J.-Cl. Passeron, *Itinéraire d'une sociologue, op. cit.* En este libro lleno de talento podemos leer páginas en las que resurgen el Foucault militante y el «intelectual específico», antítesis de un «intelectual genérico» como Pierre Bourdieu.

48. *DE*, vol. II, pág. 446.

49. Como podemos hacerlo en *DE*, vol. I, págs. 13-64.

así que ¿qué motivo habría para preferir éste a aquél? Por idiosincrasia, por gusto personal, algo que no se puede discutir, del mismo modo que nadie discute sobre colores. Foucault no ignoraba que sus opiniones políticas no siempre coincidían con las mías, y ni me sermoneó por ello ni me lo censuró.

CAPÍTULO 10

Foucault y la política

El primer principio de su idiosincrasia —no hay que ponerle mala cara al futuro emergente— le hizo interpretar finalmente su *Historia de la sexualidad* como una contribución a un nuevo amanecer.[1] Inició este enorme trabajo a partir de una idea a contracorriente de las que a él le gustaban (el sexo es antes objeto de una obsesión cultural que el blanco de esta represión continuamente denunciada;[2] luego el interés que habían despertado en él las filosofías antiguas dominó a lo demás, y se convirtió en el analista del «cuidado de sí» socrático[3] y de la autoconstrucción del sujeto o estetización; y al final se dijo que, en definitiva, la gente podría encontrar en esta voluminosa obra una contribución al futuro que nacía por encima de un discurso moralizador agonizante. También en este caso, podría ser que el filósofo hubiese experimentado tácitamente cierta satisfacción; después de todo, lo que había hecho ahí era la tarea normal de un intelectual.[4]

1. Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Suhrkamp, 1991 (trad. cast.: *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2002).

2. Véase por ejemplo *DE*, vol. III, pág. 570.

3. Recordemos que el cuidado de sí nada tiene que ver con el narcisismo o el dandismo: consiste en ocuparse de sí mismo para construirse en libertad mediante el dominio de sí.

4. *DE*, vol. III, pág. 594: la función del intelectual no es «decir verdades proféticas para el futuro», sino «conseguir que la gente comprenda qué está pasando, en los ámbitos en que el intelectual puede ser competente».

Conviene y basta esta cita:

> Desde la Antigüedad hasta el cristianismo, se pasa de una moral que era esencialmente búsqueda de una ética personal a una moral como obediencia a un sistema de reglas. Me interesé por la Antigüedad porque, por toda una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas está ahora desapareciendo, ha desaparecido ya. Y a esta ausencia de moral responde, debe responder, una búsqueda que es la de una estética de la existencia.[5]

Fijémonos en la imprecisión del verbo *debe*: ¿es una probabilidad objetiva? El libre sujeto humano siente horror al vacío, por lo que ese vacío inevitablemente tiende a llenarse. Pero ¿no es también el papel, el deber, de un filósofo (tal como Foucault concebía precisamente ese papel) contribuir a ello? Foucault no predica un orden moral inventado por él, sino que pretende contribuir a un proceso espontáneo.

El segundo principio de su idiosincrasia le llevó en 1979 a tomar partido a favor del levantamiento islamista contra el sah de Irán. Recordemos que antes de la victoria de los partidarios de Jomeini, el ayatolá había hallado refugio en Francia, desde donde dirigía la revuelta. Ésta suscitó en Francia, o al menos en Vincennes, un gran entusiasmo entre los intelectuales progresistas, tercermundialistas y enemigos del imperialismo. Puedo dar fe, con otros, de que Foucault no compartía este fervor ingenuo, aunque albergaba un prejuicio favorable a toda revuelta, y en ésta vio un levantamiento de liberación popular. Quiso informarse al respecto (siguió la actualidad de los hechos para publicarla en *Libération*), y además se sentía fascinado por la fuerte personalidad de Jomeini.

Había en Foucault una libertad de espíritu ante la novedad, lo desconocido,[6] y una escéptica ausencia de dogmatismo. El futuro es imprevisible, inconcebible, y Foucault era receptivo a la solemnidad del futuro; quiso no reducir este futuro a los ideales occidentales, no convertir el velo de las mujeres en una *ultima ratio*... De modo que fue a visitar a Jomeini a Neauphllle-Château, donde el gobierno francés le había brin-

5. *DE*, vol. IV, págs. 731-732; véase *DE*, vol. IV, págs. 409-410, una panorámica histórica del cuidado de sí a través del paganismo y del cristianismo, donde Foucault alude también al héroe del Renacimiento según Burkhardt.

6. Acerca de esta receptividad a la novedad, véase un artículo que antes de la victoria de Jomeini publicó Foucault en el *Nouvel Observateur*, en octubre de 1978: la idea de gobierno islámico «me impresionó por su esfuerzo de cara a politizar, como respuesta a problemas actuales, unas estructuras indisociablemente sociales y religiosas». Artículo reproducido en *DE*, vol. III, pág. 688, y en M. Arkoun (comp.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Albin Michel, 2006, pág. 972.

dado hospitalidad, y al regreso de esa cita me dijo: «Comprende que vaya: a este hombre le basta con pronunciar una palabra desde lejos para conseguir que cientos de miles de personas se lancen a protestar contra los tanques en las calles de Teherán». Y añadió: «Me ha hablado de su programa de gobierno; si tomase el poder, sería una tontería tal como para echarse a llorar» (y al decir esto, Foucault alzó la vista al cielo). Eso es lo que yo vi y oí.

Queda fuera de duda que Foucault consideró la revolución iraní como la lucha de liberación de un pueblo. Del mismo modo, el régimen socialista que tuvo ocasión de observar en Polonia era desde su punto de vista una tiranía extranjera, impuesta por los tanques soviéticos; «el comunismo no aguantaría dos días sin la ocupación rusa», afirmaba. Pero hay más: Foucault no compartía de ningún modo el occidentalocentralismo y la fe en la democracia y los derechos humanos, sin olvidar la igualdad de sexos, que son para muchos de nosotros otros tantos dogmas. Tal vez sentía que eran conquistas frágiles que, como todas las cosas de este mundo, no durarían indefinidamente. Y, sobre todo, dejaba su juicio en suspenso, pues no estaba ni a favor ni en contra, por antidogmatismo. Él observaba sobrevolando la historia universal.

Al mismo tiempo, se mostraba por principio receptivo a las novedades que la historia no dejará de introducir. Era la primera vez que estallaba un movimiento islamista y los efectos de este fenómeno seguían siendo prácticamente desconocidos. Foucault se declaró «impresionado por este intento de abrir en la política una dimensión religiosa». Cuando la religión era la menor de sus preocupaciones, se preguntaba acerca de esos iraníes que «buscan, poniendo incluso en riesgo su vida, eso que nosotros hemos olvidado como posibilidad desde el Renacimiento: una espiritualidad política». Y agregó: «Ya oigo la risa de los franceses, pero sé que están equivocados».

Intentemos discernir. En principio, su rechazo a todo dogma, desde el punto de vista de Sirio, no podía quitarle la razón a este nuevo invento de la historia, como tampoco podía darle la razón. Podía al menos adoptar una postura de neutralidad benevolente y, sin llegar a convertirse en partidario de esta espiritualidad política, era comprensivo con ella y sentía respeto por la solemnidad del futuro. Pero en realidad, en su fuero interno, le había impresionado el heroísmo de las multitudes iraníes frente a la policía y el ejército. Por eso, creo, prescindió de la neutralidad y tomó partido por los rebeldes, sin esperar a averiguar si el islamismo proporcionaría o no razones para indignarse, dignas de suscitar revueltas concretas. Sin duda, intelectualmente también

sintió la tentación de manifestarse abiertamente, con un caso extremo, su reticencia de principio a nuestras «verdades» occidentales. *Nobody is perfect.*

La postura de Foucault en favor de Jomeini indignó a los inmigrantes iraníes contrarios al islamismo y al oscurantismo, que se presentaron a las puertas de su apartamento parisino dispuestos a romperle la cara. Se necesitaba algo más para impresionarlo y fue más sensible a las críticas a su postura publicadas en la prensa francesa. No me apetece extenderme sobre lo que siguió.

De acuerdo, admitámoslo: la solemnidad del futuro... Me dirán que «eso demuestra claramente que el escepticismo es falso, puesto que es inútil y no acierta a enseñar al hombre qué debe hacer». Pero ¿dónde se ha visto que una filosofía o una religión, sea cual fuere, sepa enseñarnos algo así, sino mediante una ilusión en la que queremos creer porque nos conviene? ¿Dónde se ha visto, salvo que sea uno un predicador, que el mundo esté tan bien hecho que la verdad se mida por su utilidad? El mundo no está mal hecho tampoco, no está hecho en cualquier caso para nosotros. Tenemos que decidirlo todo en solitario, elegirlo todo, no descenderá del cielo ninguna verdad, ninguna trascendencia.

Foucault eligió; quién sabe si más tarde habría elegido de modo distinto. Sigue siendo cierto que Foucault se planteaba la posibilidad de un Irán que «introdujera en la política una dimensión religiosa». Ahora bien, independientemente de la anécdota, todo esto plantea un problema de fondo o más bien arroja luz a la actitud doble que, lógicamente, caracteriza todo escepticismo y a todos los hombres que no se engañan a sí mismos: sería suicida, si no fuese doble. Y es que ¿cuál podría ser la postura de un escéptico ante la eventualidad de un futuro donde inteligencias como la suya dejaran de tener un lugar? ¿Qué sería del genealogista que admira este futuro solemne, si dicho futuro le impusiera una sociedad donde la religión, la ideología o sencillamente la incultura impidieran del todo ser genealogista? La genealogía, el escepticismo, la libertad de pensamiento, son lujos de occidentales y de occidentalizados.

Que no se inquiete el lector, pues no tengo la intención de erigirme en moralista, ni prohibiré al pensador escéptico que cuestione esta cultura que le permite ser escéptico, o azuzarlo para que deje de dudar con el fin de conservar la libertad de seguir haciéndolo. Quería sencillamente recordar que algunas actitudes pueden entrañar un desdoblamiento de personalidad. *Impavidum ferient ruinae...* Para asistir, impávido, a la ruina de

un modo de pensamiento que se comparte y para ver en esta ruina la confirmación de lo que pensamos, es preciso desdoblarse, situarse mentalmente fuera del propio tiempo y del cuerpo.

La mayor parte de filosofías parten de nuestro mundo como es y lo encuentran, intacto y bien fundado en su *happy end*. Pero para otros, como Nietzsche, no hay un final feliz.[7] Peor aún, la verdad y la vida son enemigas, pues la verdad tiene por verdadera, al precio de su propio desdoblamiento, la posibilidad de su muerte. Es sofista, como hemos visto, pretender que la *doctrina* escéptica se devora a sí misma; en cambio, lo *doctrinario* queda reducido a dar una excepción a su doctrina, pues hay que vivir bien. Al menos no utilizará el pensamiento para dar a sus decisiones políticas un valor de verdad...

DESPERSONALIZAR LA VIDA INTERIOR

Pero, al mismo tiempo, en esta doctrina que profesa a costa de él mismo el escéptico puede buscar una despersonalización, una muerte en vida. Esta despersonalización —este desdoblamiento— es un ejercicio de alto voltaje espiritual que bien vale una religión; es un intento (platónico, es cierto, como todas las religiones) de convertirse en puro espíritu. Es la actitud tomada frente a la relación que tenemos con el mundo, relación que Heidegger llama *Stimmung* y que no es solamente activa y cognitiva, sino también afectiva, existencial. La tierra de nuestra muerte nos oprime y nos ignora, tendremos la sorpresa de oír al inflexible Foucault acusarla de ello. Un poeta también lo hizo:

> Ella me dice: «Soy el impasible teatro
> que no puede cambiar el pie de sus actores...»[8]

Al desdoblarme para decir la verdad, escribió Foucault, «he abolido toda interioridad en ese exterior que tan indiferente es a mi vida, y tan *neutro*, que no establece ninguna diferencia entre mi vida y mi muerte».[9]

Despersonalización que busca cualquiera que quiera decir verdad a

7. Queda para Nietzsche el querer la vida en cualquier caso, quererla tal como es e incluso quererla en su eterno retorno a lo idéntico.

8. Alfred de Vigny, «La maison du berger», en *Les Destinées*.

9. *DE*, vol. I, pág. 695.

cualquier precio, para replicar a la indiferencia cósmica con una indiferencia semejante.

> El justo opondrá el desdén a la ausencia
> y ya sólo responderá con un frío silencio
> al silencio eterno de la Divinidad.[10]

Darles la palabra a las cosas exclusivamente, con el fin de convertirse uno mismo en un fantasma mudo. Como vemos, nuestro héroe no era sencillo, no poseía el monolitismo de los intelectuales politizados de la posguerra, simplificados, como buenos militantes, para el buen combate.

Es la misma despersonalización que demuestra también, sin llegar a tener conciencia de ello, el etnólogo que postula la igual dignidad de todas las culturas[11] o el historiador dispuesto a abogar, si es preciso, contra las causas que le son más apreciadas. ¿Cómo surgió en Michel Foucault esta voluntad de decir verdad? Todo lo que yo sé de su evolución intelectual es esto: que cuando tenía unos veinte años, en torno a 1945 —me contó expresamente—, empezó como muchos otros a considerar que el marxismo, tomando las cosas en términos generales, era una evidencia de sentido común, y se inscribió en el Partido. Por lo tanto, perteneció a esa generación de jóvenes franceses que se dieron a sí mismos un pensamiento personal elevándose por encima de sus teorías marxistas de juventud, lo cual les dio ventaja: pues se elevaban a partir de este trampolín histórico en lugar de partir de a ras de suelo.

Desde principios de la década de 1950 Foucault fue apartándose tácitamente del marxismo; manifestaba cierta acritud contra el Partido Comunista dentro de nuestro cuarteto de estudiantes comunistas (Jean-Claude Passeron, Gérard Genette, Jean Molino y quien esto escribe)[12] que lo rodeaba en la calle de Ulm, hacia 1954. En el ambiente bastante

10. Alfred de Vigny, «Le Mont des oliviers», en *Les Destinées*.

11. Hace unas cuatro décadas contrapuso a Roger Caillois y a Claude Lévy-Strauss sobre este punto; un etnólogo, decía el primero, debe privilegiar la cultura que le permite ser etnólogo. Como sabemos, la cuestión reside en saber si el pensamiento «occidental», su racionalismo, su curiosidad por el pensamiento de otros, no es más que un episodio histórico, un accidente, o si bien es el destino, o el destino deseable, de la humanidad entera. La cuestión atormentaba a Husserl, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, en *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (trad. cast.: *Conocimiento e interés: la filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Valencia, Universidad de Valencia, 1997).

12. Foucault nació en 1926, nosotros nacimos en 1930, pero todos éramos aún estudiantes mientras que él era uno de nuestros maestros en la calle de Ulm; como Althusser, era un «caimán».

comedido de la calle de Ulm, tratar a Foucault suponía una lección para nosotros pues, además de la inteligencia con que se expresaba, teníamos la suerte de poder ver de cerca a alguien que «no era como los demás». Filosóficamente, había despertado su interés la omnipresencia de un fundamento trascendental en todas las doctrinas; recuerdo esta conclusión de curso en la Escuela Normal: «El argumento ontológico de la existencia de Dios sirve en realidad como fundamento teológico de la esencia del mundo». Luego, hacia 1953, la lectura de Nietzsche, entendido como contestatario a la noción de verdad adecuada, supuso un punto de inflexión: ésa era la última de las trascendencias, y también la mayor.

Sociológicamente hablando, Foucault era al principio un profesor que no tardó en hacerse famoso gracias al éxito de sus libros, y era universitariamente inclasificable.[13] Tenía entrada en los tres focos de la inteligencia en Francia, que son la universidad y los medios universitarios y editoriales. Cuando se convirtió en un intelectual reconocido, ya sólo mantuvo relación con los medios periodísticos, editoriales y con determinados agentes políticos.[14] En cualquier caso, continuó ejerciendo su trabajo de maestro muy concienzudamente, y el joven profesor de una universidad de provincias nunca faltó a sus cursos, y las conferencias en el Collège de France eran lo más importante de sus semanas. La conciencia profesional y el esforzado sacrificio personal lo enorgullecían por amoralismo, pues reconocía en ello una potencia sobre sí mismo y un movimiento ascendente de su energía.

13. Y, recíprocamente, «juzgar universitariamente a alguien» (Lacan o Barthes) no era un cumplido en boca de Foucault. Se trata de la continuación de la pequeña guerra entre universidad y ensayistas, que empieza con Taine contra los herederos de Victor Cousin, continúa con la *Revue Blanche* y Péguy contra Brunetière y Lanson, culmina alrededor de 1900 en la guerra en torno a Baudelaire; nosotros conocimos una batalla en torno a Barthes. Foucault obtuvo la legitimidad universitaria gracias a la estima que le profesaron y el apoyo que le brindaron el severo Canguilhem en la universidad y el riguroso Vuillemin en el Collège de France. Éstos no aprobaban en modo alguno la negación de lo universal, de lo racional y de lo normal que hacía Foucault, pero su inteligencia les infundía respeto. No obstante, Canguilhem lo consideraba más poeta que historiador o filósofo. Tenemos una ilustración de ello en el relato que hace W. Clark sobre la lectura de tesis de Foucault en la Sorbona, en 1961, en *Lieux de savoir: Espaces et communautés*, ed. de Chr. Jacob, Albin Michel, 2007, vol. I, págs. 91-92 y 95-97. Además, existía una afinidad de temperamento, pues Canguilhem y Vuillemin fueron figuras destacadas de la Resistencia. Según testimonio de Daniel Defert, Foucault, en su lecho de muerte, dijo: «Dile a Canguilhem que venga. Él sabe morir». El valor es una patria común. [Canguilhem (1904-1995) fue un filósofo francés miembro del Collège de France, que tuvo un papel muy activo durante la Resistencia en la Segunda Guerra Mundial. (*N. de la t.*)]

14. Que yo sepa, no estaba vinculado a ningún grupo gay militante. Se dijo que logró que Roland Barthes resultara elegido en el Collège de France por solidaridad entre gays. Era un chisme, pues sus razones para apoyarlo, que conozco bien aunque no las compartía, eran otras.

¿Fue un escritor vocacional? Él me contó que de adolescente no proyectaba convertirse en un autor de libros y que consideraba otros tipos de vida. No podía prever que escribir se convertiría un día en su razón para vivir. Con todo, no perdió el interés por la actualidad y le habría gustado poseer una auténtica influencia intelectual (su influencia era escasa),[15] ser una eminencia gris de la edición, pero sin llevar el título excesivamente vulgar de director de colección, e incluso tener alguna influencia política.[16] No soy capaz de censurárselo, tal vez habría resultado mejor consejero político que otros. Foucault era un guerrero, quería conquistar un pedazo del mundo físico o moral, pequeño o grande.

Ambición secular o no, sigue siendo cierto que lo que se convirtió en pasión personal, en su vida interior, se halla recogido en sus libros, al tiempo que su vida se convertía en lo que los libros hacían de ella. Él se construía construyéndolos. Lo que ya había escrito dejaba de contar para él, pues necesitaba proseguir esa tarea incesante.

> ¡No volváis entonces una y otra vez sobre cosas que dije en otros tiempos! Cuando las pronuncio, ya están olvidadas. Todo lo que dije en el pasado carece ya por completo de importancia. Uno escribe algo cuando ya lo ha gastado mucho en su cabeza; escribimos el pensamiento exangüe, así es la cosa. Lo que escribí no me interesa. Lo que me interesa es lo que podría escribir y lo que podría hacer.[17]

Un día, hallándose fuera de Francia, en Toronto, confesaba: «Escribo para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes». Bien sabemos que el creador es creado por su obra y piensa todo lo que ella

15. En vida no ejerció una gran influencia, pero sí gozó de un gran éxito, debido a la originalidad de su estilo, que convirtió en un *bestseller* una obra tan difícil como *Les Mots et les Choses*. Una amiga mía, al dirigirse a sus jóvenes alumnos de filosofía a principios de curso en un instituto, les leyó una página de Sartre, una de Lévi-Strauss y una de Foucault; sólo la página de Foucault, a causa de su estilo más que de sus palabras no siempre fáciles de comprender, los dejó sumidos en un silencio estupefacto. El éxito que se granjearon sus clases en el Collège de France (el aula estaba tan llena que había personas sentadas en el suelo, o que seguían la clase a través de una pantalla instalada en otra aula) obedecía antes a la música de su estilo que al contenido de sus frases.

16. Mantenía vínculos muy estrechos con el diario *Libération*. Tenía trato con el sindicato CFDT y con su secretario Edmond Maire. Mantenía amistad con la pareja de actores Simone Signoret e Yves Montand, que se manifestaban contrarios a la política interior soviética. En 1981, estaba contra la llegada de los socialistas al poder; supongo, aunque no estoy seguro, que prefería Rocard a Mitterrand. En fechas previas a su muerte, Foucault preparaba una crítica del socialismo francés (acumulaba libros sobre el tema en su mesita de noche); el Partido Socialista, decía, siempre careció de política propiamente dicha.

17. *DE*, vol. II, pág. 304; vol. I, pág. 574.

piensa, pero eso es decir poco: la salvación reside en la muerte del hombre mediante la escritura, que lo despersonaliza, y en una perpetua fuga hacia delante.

> Sé que el saber tiene el poder de transformarnos, que la verdad no es solamente una manera de descifrar el mundo [...], sino que, si conozco la verdad, resultaré transformado. Y tal vez salvado. O entonces moriré, aunque creo de todos modos que eso para mí equivale a lo mismo.[18]

El trabajador se despersonaliza en el anonimato de su obra, escribe «para dejar de tener cara»,[19] «para desprenderse de sí mismo» en una «modificación lenta y ardua movida por una constante preocupación por la verdad». Sí, hemos leído bien: de la verdad; «este trabajo de modificación del propio pensamiento y del de otros me parece la razón de ser de los intelectuales».[20] Para abolir su individualidad, su singularidad, su *haecceidad* y alcanzar un estado de indiferencia, de ilimitación y de independencia con respecto a todas las cosas es un muerto viviente.

Algo que Flaubert, schopenhaueriano que ignoraba serlo, llamaba objetividad.[21] Cuando la persona se convierte en discurso,[22] la persona ya no existe. Citando a René Char, cuya obra Foucault se sabía de memoria, el hombre es «apomazado hasta lo invisible».[23] Foucault llevó

18. *DE*, vol. IV, pág. 535.
19. *L'Archéologie du savoir*, pág. 28.
20. *DE*, vol. IV, pág. 675.
21. Es lo que describió en *L'Éducation sentimentale*, que posee el realismo sumamente metafísico de la vida que incesantemente se deshace; es la novela, afirmaba Albert Thibaudet, del mundo tal y como sería si la voluntad no existiera. De ahí «el desfile continuo, monótono, aburrido, indefinido de sus páginas», como bien dice Proust, donde «las cosas poseen tanta vida como los hombres» (de ahí la «manía de la descripción perpetua», que Barbey d'Aurevilly le reprochaba a Flaubert). Y como Frédéric Moreau es asimismo abúlico, la novela y su héroe están mutuamente «en espejo»; ahí reside la clave de esta obra maestra que a unos les parece asmática y otros la defenderían a capa y espada. La novela es un manifiesto de este *contemptus mundi*, de ese desdén de las cosas de este mundo, que más de una religión practica; abandonar el mundo es despersonalizarse: la religión de Flaubert no es la del arte, sino la de la «objetividad», pues el arte no es más que un medio (para Foucault, el medio era la erudición, para René Char era la poesía). De ahí también la preocupación maníaca de Flaubert por una inútil «documentación» (¡la hora exacta del tren hacia Auxerre!). Pero no quiero cerrar este paréntesis sin haber citado el hermoso libro de Jean Borie, *Frédéric et les amis des hommes: présentation de «L'Éducation sentimentale»*, Grasset, 1995.
22. Véase la primera página de *L'Ordre du discours*.
23. En el poema «Alivio» u otros: el poeta (diferente del ser que inviste momentáneamente) desaparece en su poema «como una chispa feliz», un verso que precisamente Foucault cita en *El orden del discurso*, pág. 9, sin nombrar al autor (que es su manera de rendirle homenaje, de dar por hecho que todos

una vida de escritor, pero era uno de esos hombres apasionados que no se identifican tanto con su obra como con el acto de escribir o de pintar (con la edad, algunos se convierten en grafómanos, como Sartre y Picasso, sin olvidar a Proust).

> Por eso [...] he trabajado como un enfermo toda mi vida. El estatus universitario de lo que hago no me preocupa lo más mínimo porque mi problema es mi propia transformación. [...] Esta transformación de sí por su propio saber es, creo, algo bastante similar a la experiencia estética. ¿Por qué trabajaría un pintor si no resultara transformado por su pintura?[24]

El filósofo o historiador Foucault identifica aquí su caso con el de un artista, un pintor. Su autoobservación le había demostrado que con su trabajo tocaba en un punto donde, aunque desiguales en cuanto a dignidad, las actividades intelectuales más prosaicas y humildes no se diferencian de la creación literaria y artística. Es una especie de religión, les digo. Foucault se había convertido cuando era un alumno de la calle de Ulm, y el motivo de su conversión fue la lectura de Maurice Blanchot, lo cual no resulta previsible; «en aquellos tiempos, yo admiraba a Blanchot por encima de todo, quería hacer como él», me contó. Habitual entre quienes cultivan las artes y las letras (Flaubert o Mallarmé, por citar sólo a dos ilustres antepasados), resulta menos corriente entre los *scholars*, salvo entre algunos filósofos.

Toda actividad del espíritu que tiene su fin en sí misma (aunque tuviera luego aplicaciones, actuara sobre la opinión, por ejemplo) permite acceder a la vez a una impersonalidad, donde desaparece el yo del investigador o del escritor, y al nacimiento de un yo sin cualidades, sin atributos, sin rostro, que no es ni inmortal ni eterno (en esos momentos, uno no piensa demasiado en sí mismo), sino ajeno al tiempo, situado fuera del tiempo. Está siempre absorto en su trabajo, se olvida la muerte real: no es eterno ni ciertamente inolvidable e inmortal, sino que está

---

lo conocen). Hay muchas otras citas de René Char sin nombrarlo: «Otrora era buena la hierba al loco y hostil al verdugo», en *Histoire de la folie*, Gallimard, col. «Tel», pág. 320; otras citas en *DE*, vol. I, págs. 164, 167 y 197; en *Les Mots et les Choses*, pág. 35 (las claridades de la hierba); *Histoire de la folie*, pág. 95 (la palabra rarísima *allégir* [de *alléger*, aliviar], págs. 320 y 549, véase pág. 546 (Char escribió al contrario: «su solitaria verosimilitud»). Y el epígrafe en *DE*, vol. I, pág. 65, así como la cita de Char en la contracubierta de la *Histoire de la sexualité* (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, 3 vols., Madrid, Siglo XXI, 1984). Páginas atrás hemos visto que la palabra «intransitivo», que convierte en un término técnico, está tomada de *Partage formel*.

24. *DE*, vol. IV, pág. 536, véanse vol. IV, pág. 657, y vol. IV, pág. 42.

despersonalizado, reificado en un texto anónimo. Es como si el artista o el investigador estuviese ya muerto, y en este sentido Foucault escribió: «Resultaré transformado, salvado o tal vez muerto». Sí, muerto, pues para este nietzscheano no había salvación posible, no existía otra alternativa que la nada y el caos, donde se está vivo. Dejar de cambiar, querer escapar a una realidad exterior e interior que es definitivamente caótica, es vivir como un muerto.

CAPÍTULO 11

Retrato del samurái

Este supuesto izquierdista, que no era freudiano ni marxista, ni socialista ni progresista, ni tercermundialista, ni heideggeriano, que no leía ni a Bourdieu ni *Le Figaro*, que no era ni «nietzscheano de izquierdas» (como algunos), ni por supuesto de derechas, fue el inactual, el intemporal de su época, recuperando para definirlo un término justamente nietzscheano. Era inconformista, algo que bastaba para clasificarlo como de izquierdas. Y, sin embargo, cuando era profesor en Vincennes, después de los hechos de Mayo del 68 consideraba —en su fuero interno— a los maoístas y a los grupos izquierdistas fenómenos simpáticos y hasta útiles, por agitadores, pero también como fenómenos subalternos. En cuanto a ellos, lo consideraban imprevisible. Foucault era astuto. Como prefería caer del lado de la izquierda, se guardaba mucho de disipar el equívoco, el matiz, que separaba su atemporalidad del izquierdismo de sus admiradores. Lo cierto es que sólo entre los militantes de izquierdas y con el diario *Libération* podía encontrar algunos camaradas para acompañarlo en sus luchas concretas.

Me apresuro a añadir que en cambio era un hombre muy íntegro, poco dispuesto a hacer concesiones a ninguna opinión en interés de su carrera. Cada escritor gestiona sus intereses de carrera profesional de forma más o menos ostensible, con mayor o menor torpeza, más o menos duramente. Foucault no descuidaba sus intereses y para ello recurría a cierta diplomacia, pero sus verdades no eran negociables. Vivía ante todo para sus libros y para sus ideas. Una confidencia con la que acostumbraba a abrumarme periódicamente era lo mucho que le pesaba no poder publicar sus cursos con la rapidez que le habría gustado. Las personas que, después de que él muriera, editaron de manera realmente ejemplar sus *Cursos* y sus *Dichos y escritos* colmaron sus deseos póstumos.

La derecha siempre presintió en Foucault al enemigo público, y no se engañaba en ello, pues lejos de denunciar al mundo moderno con su pan, su circo y su virtualidad, él actualizaba, sin satirizarla, la fábula del mundo en toda su envergadura. En cuanto a mí se refiere, sólo podía contar con mi aprobación, puesto que el tranquilo oficio de historiador consiste en hacer eso mismo. La lucidez intemporal distingue a los atemporales como él de los antimodernos, que no lo apreciaban demasiado (Jean Baudrillard era un antimoderno, en mi opinión).

Para mayor satisfacción de los historiadores, Foucault estaba dispuesto a ahondar las diferencias radicales en todos lados y en todas las épocas. No obstante, a la vez siempre hacía hincapié en que las supuestas raíces no estaban arraigadas en nada. Todo el mundo o casi todo el mundo se huele que es así más o menos, pero en general suele olvidarlo para vivir en paz, o bien se detiene a pensar en ello sólo sentado a la mesa de trabajo. Foucault, en cambio, no lo olvidaba nunca y, sin dejar de ver el mundo desde el punto de vista de Sirio, lo veía también como un campo de batalla potencial, en un momento en que este mundo, tan antiguo como moderno, había perdido a su juicio completamente su legitimidad. Foucault trabajaba mucho, y no vivía en un estado permanente de indignación ni de fervor militante, aunque se mantenía informado y lanzaba de vez en cuando, si la ocasión lo reclamaba, alguna que otra denuncia una mano contra un abuso intolerable.

Entre las innovaciones del inicio de su septenato, Giscard d'Estaing planteó la idea de invitar a un puñado de eminentes intelectuales, entre ellos Madame de Romilly, a un almuerzo en el Elíseo. Foucault se mostró dispuesto a acudir con la condición de que se le permitiera preguntar al presidente sobre el proceso conocido como del pullóver rojo, donde un culpable que tal vez no lo era fue condenado a muerte y gillotinado, después de que Giscard se negara a concederle la gracia. Foucault no acudió al Elíseo.

Si se pretende delimitar un tipo de humanidad, había en Foucault esa «renuncia escéptica a encontrar un sentido al mundo» del que habla Max Weber, que lo consideraba con cierta exageración como una actitud «común a todas las capas intelectuales de todos los tiempos».[1] Es imposible saber qué pensaban de sus héroes Homero, Eurípides, Shakespeare, Chejov o Max Weber.[2] Al tratar a Foucault uno encontraba, al menos si formaba parte de sus amigos (más valía no ser uno de sus ene-

1. M. Weber, *Sociologie des religions*, ed. de Grossein-Passeron, Gallimard, col. «Tel», 2006, pág. 228 (trad. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984).

2. Estoy pensando en los escritos teóricos de Weber, no en sus textos políticos de actualidad.

migos, pues resultaba temible contra quienes querían pensar en su contra sin llegarle a la suela de los zapatos o que consideraban que el rigor de su pensamiento debería haberles valido más que a él la fama) uno encontraba, como digo, una actitud atenta y exenta de juicios: exponer en sus libros las doctrinas más curiosas sin emitir un juicio; acoger, con la simpatía y la admiración de un naturalista ante la inventiva de la Naturaleza, toda la variedad de lo humano con sus excentricidades, sus caprichos, sus ridículos, sus excesos, sus arrebatos de megalomanía, y no lamentarse por ello ni burlarse.

Un día, en su casa, sorprendí una de sus continuas conversaciones al teléfono con *Libération*. Acababa de conocer a una mujer poderosa, a la que la izquierda odiaba, Marie-France Garaud, consejera en el Elíseo. «¡No, ella tiene una personalidad más literaria que política!», protestaba Foucault ante la sorpresa de su interlocutor. Después de colgar, se volvió hacia mí pensando soñadoramente, estoy seguro, en su infancia: «¡Lástima que mañana tenga clases en el Collège. Si no, ¡creo que habría podido pasar la tarde sentado en las rodillas de Marie-France Garaud!». A eso lo llamo yo humanismo o no sé lo que me digo.

Ésa era la regla tácita de la vida de salón que había instituido en su apartamento, impecablemente llevado, de la calle de Vaugirard. No había chismorreos en esas veladas salpicadas por sus enormes carcajadas humorísticas, y en las que el infortunado Hervé Guibert, que por entonces ya era un escritor conocido y que ignoraba que estaba destinado a una muerte temprana, derrochaba encanto, sin notas mordaces. Foucault, que no tenía *groupies* ni fans, era amistoso, leal y generoso con las personas que no lo envidiaban y se comportaban con él como amigos e iguales. Vale la pena añadir que el acero de su ego no carecía de las burbujas de vanidad que de vez en cuando encontramos en las grandes personalidades, que hacen que los vanidosos rechinen los dientes pero les resbalan a los que no lo son. En ese salón igualitario, educado y anticonvencional, los invitados disfrutaban en paz la libertad de ser ellos mismos. Las puertas siempre estuvieron abiertas para mí, sin importar quiénes fueran los invitados de la noche, pues Foucault me había otorgado el título de «Homosexual de Honor», aunque sin ahorrarme un pequeño reproche: «Un hombre como tú, abierto de miras, instruido, ¡mira que preferir a las mujeres!».

Y pese a esto, una mañana tuve constancia de su propia apertura de miras. Durante los períodos en que yo enseñaba en el Collège de France, Foucault me ofrecía generosamente plato en su mesa y hospitalidad en un estudio que era una prolongación de su apartamento. En aquellos

días resucitamos a pequeña escala el universo de compañerismo de la calle de Ulm; nos llamábamos con nuestros alias de la época: él era «el Fouks», el Zorro. Además, un detalle cuya trascendencia enseguida quedará clara: el lector conocerá la carta tan conmovedora como insensata que Nietzsche, en los últimos años de su locura, le escribió a Cosima von Bülow, convertida en Cosima Wagner: «Ariane, te amo», carta que firmó como Dioniso, pues creía ser la reencarnación de este dios.[3] ¡Cosima von Bülow, el último y gran amor de Nietzsche!

Pues bien, una mañana, a la hora del desayuno, me despertaron unos sonidos procedentes de la habitación vecina, donde sonaban unas cucharitas y conversaban alegremente dos voces, la de Foucault y una fresca voz femenina. Sorprendido e incómodo, llamé a la puerta, solté unas tosecitas, entré y descubrí a una pareja recién salida de la cama. Ahí estaba Michel Foucault acompañado de una joven belleza de rostro inteligente. Iban vestidos igual, con sendos suntuosos kimonos (o más bien yukatas) que Foucault había traído de Tokio. Me invitaron a sentarme con ellos y siguió una amable conversación hasta que la desconocida, que hablaba un francés sin acento, se despidió. Apenas cerrada la puerta de entrada, Foucault, más orgulloso de su transgresión que un pavo real, se volvió hacia mí y me dijo: «¡Hemos pasado la noche juntos! ¡La he besado en la boca!». Luego me contó que habían pensado incluso en casarse, pero con la condición de que Foucault pudiera tomar el apellido de su mujer: «¡Me habría llamado Michel von Bülow!». El código civil lo impedía y ya imaginamos cuánto debió de lamentarlo un nietzscheano como él.

Otras personas han hablado mejor de lo que yo podría hacerlo de la otra cara de este gran señor, alto y elegante, seco como un palo, que demostró su arrojo más de una vez (por ejemplo, en una playa tunecina, un día se precipitó a un cabaret en llamas para salvar al dueño, con el peligro de resultar víctima de la explosión de la bombona de gas). Habitualmente los intelectuales no temen el peligro, les temen a las peleas, afirmaba mi difunto amigo Georges Ville, oficial en el Deuxième Bureau, de quien Foucault estuvo platónicamente enamorado en los tiempos de la calle de Ulm («Con ese humor melancólico, ¡cuánto debe de haber sufrido por ser tan guapo!», me decía). Foucault no tenía miedo a las peleas: «sólo existe el valor físico», declaraba. La valentía es un cuerpo valiente. Esto, por cierto, nos enseña a rectificar nuestras definiciones, pues no se explota el trabajo del obrero, sino el cuerpo del obre-

3. Charles Andler, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Gallimard, 1958, vol. II, pág. 612; vol. III, pág. 486.

ro; no se forma a civiles en la disciplina militar, sino que se los amaestra, se acostumbra sus cuerpos para tener poder sobre esos cuerpos; el sistema carcelario recluye cuerpos.

Este amigo de los malditos poseía la vivacidad de un antiguo desollado vivo, víctima de los prejuicios sexuales, que, gracias a su orgullo, tomó partido por sí mismo, por ser él mismo, contra sus opresores. Le avergonzaba haber sido en su adolescencia la víctima sumisa de su entorno, me contó allá por 1954, prácticamente escupiendo las palabras.

En esos tiempos ya lejanos, en la Escuela Normal, que contaba con unos trescientos muchachos, la homosexualidad era invisible y estaba marcada por una condena total. Al final de su estancia Foucault dejó entrever cuál era su verdad ante un puñado de discípulos y admiradores.[4] Él era entonces un hombre joven, instalado con una amargura cargada de agresividad en su diferencia y en su desprecio a los demás y a sí mismo. Había interiorizado de tal modo la exclusión que un día de 1954 me habló con mucha amargura de «la gran comedia histérica» que era la homosexualidad. Su malestar estallaba ocasionalmente en forma de burlas vengativas ante el espectáculo de los heteros, sus tranquilos opresores. El Partido Comunista no era ni mucho menos el último en practicar dicha exclusión, y cierto escándalo en nuestra célula, precisamente en torno a 1954, nos descubrió cuánto sufrimiento provocaba este prejuicio a varios camaradas nuestros.

Aun a riesgo de caer en la anécdota, quiero traer un recuerdo minúsculo que muestra dónde estaba el tabú en 1954. Cuando Foucault supo que nuestro cuarteto de normalianos había tenido un comportamiento bastante digno ante el drama que acabo de mencionar, él decidió no «salir del armario» sino abrirnos los ojos de golpe. Cocteau, que por entonces era «compañero de ruta» del Partido Comunista, acababa de ser elegido miembro de la Académie Française y estábamos ironizando sobre el artículo elogioso que *L'Humanité* había publicado para la ocasión. Pasando sin transición del diario a Cocteau, Foucault profirió de pronto: «*Ella* es una completa *loca*. Le preguntan: "¿Dónde pasará las vacaciones de verano, Maestro?", y va *ella* y responde coquetamente: "No saldré de París: tengo pruebas de vestuario"». Un escalofrío me recorrió la espalda, pues era la primera vez que oía personalmente ese *ella*, un femenino de la lengua secreta del infierno que nos obligaba a dejar

4. Terminó confesándome que sólo uno de los alumnos conocía el secreto: un alumno de ciencias cuyo apellido se había hecho famoso a causa de su clamorosa heterosexualidad y de sus conquistas. El deseo o más bien el placer se convirtió en la patria común para este don Juan y Foucault.

de ignorar que existían malditos entre nosotros. Este *loca* tampoco era el femenino de «loco», sino un término técnico en la sociedad secreta en la que Foucault era un iniciado sin esconderlo. La sociedad chismosa de la que habla Proust en *Sodoma y Gomorra*.

Cuando me reencontré con Foucault veinte años después, en el Collège de France, ya no lanzaba burlas ni chismorreaba, ya no tenía nada de histérico; dicho en sus propias palabras, se había convertido en un «buen marica, sin problemas». En su juventud, me contaba, empezó por atravesar un período de ligue a todo trapo, tal y como la moda exigía. «¿Con cuántas mujeres te has acostado en tu vida? —me preguntó—. Yo, cuando empezaba, llegué a acostarme con doscientos hombres durante el primer año.» Un testigo me ha asegurado que la cifra es algo exagerada, como lo son las que encontramos en el Antiguo Testamento. Luego, una relación muy apasionada y dolorosa[5] fue muy importante para él; más tarde llegó el amor duradero, las décadas de compañerismo con Daniel Defert, al que le unía un afecto profundo.

No obstante, me contó también que su gran pasión en sus años de estudiante de bachillerato no fueron los primeros escarceos homosexuales sino consumir todas las drogas que pudo conseguir en casa de su padre, que era cirujano, para comprobar por sí mismo cómo alteraban el pensamiento, y que existían varios pensamientos posibles. «Mamá, ¿qué piensa un pez?», le preguntó un día a su madre delante de la pecera donde nadaban varios pececillos rojos.[6] El pensamiento de un pez, las drogas, la droga, la locura, todo eso demostraba que nuestra manera habitual de pensar no era la única posible. Así arrancan las vocaciones filosóficas.

En cuanto a la homosexualidad y a sus sufrimientos, evidentemente «influyeron» y tal vez incluso llegaron a moldear una sensibilidad muy particular, que daría forma a su investigación y determinaría algunos de sus objetos. Como me comentó Didier Éribon, pronto comprobó en su propia vida que la psiquiatría o el psicoanálisis eran también tecnologías de poder. Más adelante descubriría que el discurso moderno del «sexo» convertía la homosexualidad en un componente capital de la identidad del individuo; una identidad que éste debía reconocer y que no podía por menos que confesar, puesto que la ciencia había hablado y su saber

5. Con el compositor Jean Barraqué; véase D. Éribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, págs. 86-90 (trad. cast.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2004).

6. Según testimonio de la señora Foucault, referido por Didier Éribon en su biografía sobre Michel Foucault.

tenía poder sobre la «verdadera» identidad de cada persona. De forma que una buena parte de su energía intelectual la había dedicado a combatir la normativa impuesta por el saber del «sexo» y a resistir a las consecuencias de poder que induce este discurso de verdad.

Foucault conservó la afición a las drogas: opio, LSD...; pero solamente recurría a ellas durante episodios controlados y separados por varios meses, pues el placer de escribir, de trabajar y de enseñar bastaban para acotar toda clase de desbordamiento. Una vez acabados los cursos que cada año impartía en Berkeley (disfrutaba en Estados Unidos, un país al que quería mucho), se concedía un viaje de LSD (que una vez estuvo a punto de acabar mal) y un garbeo por una sauna gay en el gueto homosexual de San Francisco, donde se mostraba menos sádico de lo que algunos han dado por supuesto. De eso murió. En su despacho en el Collège de France tenía pinchado en una pared un folleto publicitario de la sauna, folleto que no retiró cuando ya estaba enfermo.

Foucault no le tenía miedo a la muerte, les decía a sus amigos cuando la conversación recaía sobre el suicidio[7] (como buen samurái, llevaba los dos sables, el más corto de ellos sirve para darse muerte), y los hechos han demostrado que no era jactancia. Durante sus últimos meses de vida, trabajaba escribiendo y reescribiendo sus dos libros sobre el amor antiguo, pues quería liquidar esta deuda consigo mismo. A veces me pedía que verificara una de sus traducciones y se quejaba de una tos persistente y de una ligera fiebre que no desaparecía. Por cortesía, hacía que pidiera consejo a mi mujer, que es médico, y que no podía más. «Tus médicos van a creer seguramente que tienes el sida», le dije yo en broma (las pullas que nos hacíamos sobre la diferencia de gustos amorosos eran uno de los rituales de nuestra amistad). «Eso es precisamente lo que creen —me respondió él sonriendo—, lo he entendido por las preguntas que me han hecho.» Al lector de hoy le costará creer que a las alturas de febrero de 1984 una fiebre y una tos no hicieran sospechar a nadie. El sida era entonces una plaga tan lejana e ignorada que se convertía en legendaria y quizá imaginaria.[8]

«Por cierto —le pregunté yo por simple curiosidad—, ¿realmente exis-

7. Sobre el derecho al suicidio, véase *DE*, vol. III, pág. 777. Véase Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. X, pág. 87: «La muerte. Hay que reconvertir el hecho fisiológico bien tonto en una necesidad moral. Vivir de manera que uno tenga también en el momento conveniente su voluntad de muerte».

8. Ninguno de sus familiares sospechó nada; nosotros lo supimos después de que muriera. Según testimonio de Daniel Defert, él mismo anotó en su cuaderno: «Sé que tengo el sida pero, con mi histeria lo olvido».

te el sida, o es una leyenda moralista?» «Bueno, escucha —me respondió tras unos segundos de reflexión—, he estudiado la cuestión, he leído bastantes cosas sobre el tema y sí, existe, no es una leyenda. Los médicos norteamericanos han estudiado el asunto con detenimiento.» Y me ofreció algunos detalles técnicos en dos o tres frases. «Después de todo —me dije—, él es historiador de la medicina.» Por entonces los diarios empezaban a dedicar algunas columnas de origen estadounidense al «cáncer de los homosexuales», que solían poner en duda la existencia de la enfermedad.

Retrospectivamente, su sangre fría ante la pregunta tan tonta que le hice yo me deja sin aliento; él mismo tuvo que calcular que esto ocurriría un día, debió de meditar la respuesta que me dio confiando en mi memoria.[9] Por entonces se había instalado en mí una inquietud reprimida que se traducía en bromas chirriantes y repetidas sobre la salud de Foucault, que terminó estallando en una alucinación[10] el mismo día en que murió, el lunes 25 de junio de 1984, unas horas antes de la llamada telefónica de un amigo, el especialista en japonés Maurice Pinguet, que me comunicó el hecho desde Tokio, donde la radio acababa de dar la noticia.

Ésas fueron, por lo tanto, la vida y la muerte de este enderezador de entuertos, este reformista siempre en la brecha, que no era un utopista ni un nihilista, ni conservador ni revolucionario. No sé si me atreveré a hablar de su sentido común. Su filosofía del conocimiento estaba en las antípodas de la Razón en la Historia. Pero hablemos también de la agudeza de su mirada, que distinguía despiadadamente, a través de las esencias, la arbitrariedad de las singularidades. Este personaje elegante, dotado de sangre fría y clarividencia, era valiente, inflexible, más cortante que irónico (la ironía, esa voz en falsete...). Era consciente de la hostilidad y de los celos que inspiraba a su alrededor, pues era un psicólogo muy lúcido de las personalidades mediocres.

9. Recupero aquí, con la autorización amistosa de Didier Éribon, un relato que él tuvo a bien publicar en su *Michel Foucault*, pág. 34.

10. Las últimas noticias sobre Foucault eran malas; mi mujer me había contado que los médicos del hospital de la Salpêtrière ya no sabían qué hacer. Saliendo de París, circulaba yo por la autopista cuando vi que me adelantaba a gran velocidad un coche pesado y potente, de color verde, cuya trasera rectangular tenía una forma inhabitual. En el instante en que me pasaba, reconocí a Foucault en el conductor que volvía hacia mí su perfil afilado y sus delgados labios me sonreían. Pisé el acelerador para alcanzarlo, pero enseguida levanté el pie, al darme cuenta del carácter alucinatorio de la visión, pues una alucinación no llega a confundirse con una verdadera percepción y es *index sui*. Enseguida comprendí la alegoría: Foucault iba a donde todos iríamos y me adelantaba fácilmente en cuestión de inteligencia. El coche se perdió a lo lejos o dejó de existir, no lo sé. En total había durado medio minuto, a lo sumo. Cuando se lo conté a Passeron, me señaló algo que yo no había entendido: la trasera tan curiosa del coche era un cuervo. ¿Se trataba de una alucinación o había soñado despierto? La visión tenía el ingenio alegórico de los sueños próximos al despertar, cuando el pensamiento está semidespierto.

Desplegaba con despreocupación la fuerza de su ego, pero en virtud del mismo principio se negaba a emplear la falsedad psicológica consigo mismo: pecaba valerosamente (*pecca fortiter*, decía Lutero) y se lo confesaba sin ambages. Cuando se había portado mal,[11] no se lo ocultaba (la moral también existía para él, le importaba no ser un canalla a sus propios ojos); para estar a gusto con su conciencia, necesitaba confesarse a un amigo de confianza (que sabía o suponía estaría al corriente de todos los chismes y rumores de nuestro mundillo).

Además, no era menos sensible, susceptible a la pasión amorosa, y no carecía de vida interior, tenía sus miserias y sus fobias, como todo el mundo, sus astucias, su lado espléndido, demostró que era capaz de afectos y de amistades sólidas y apasionadas. Era un interlocutor rápido cuya presencia se imponía sin cargar. Cortés y educado con todo el mundo, no pontificaba ni se mostraba condescendiente. Los hombres —y las mujeres— que trabajaron para él dicen que les hablaba de igual a igual, y con amabilidad. «Me entiendo bien con mi secretaria: cuando vamos en coche y miramos los transeúntes, siempre nos gustan los mismos hombres». Este igualitarismo cotidiano surgía con naturalidad, pues Foucault era siempre y en todo momento él mismo, modelado desde dentro, prescindiendo de las diversas actitudes convencionales propias de cada círculo, lo cual no dejaba de incomodar a sus interlocutores, que se preguntaban con quién trataban.

Foucault no escuchaba demasiada música. En cambio, le gustaba mucho la pintura (su afición a Manet es de sobra conocida) y tenía gustos muy diferentes en literatura. Hacia 1955, según él, existían dos campos literarios, uno de los cuales, que consideraba desdeñable, incluía a Brecht, Sartre o a Saint-John Perse, y el otro, el único que merecía la pena, contaba con críticos y creadores como Beckett, Blanchot, Bataille o Char. Foucault poseía una sensibilidad literaria aguda. Me parece verlo aún salir una mañana de su despacho como un diablillo de una caja, con los ojos entornados, un libro abierto en la mano, y oírlo proferir: «Escucha, Veyne, ¿no te parece que en literatura hay cosas que están por encima de todo lo demás? Para mí, el pasaje de Edipo ciego, al final de *Edipo Rey*...». No terminó.

Para volver a sus propios libros, éstos repiten continuamente: «¿En nombre de qué principio podría yo o podríais vosotros preconizar un programa de acción? No os dejéis impresionar por el presente, que es ya

11. Por ejemplo, había cogido manía a tal o cual personaje de su ambiente y le había dicho unas cuantas ferocidades, en las que era muy ducho.

pasado cuando lo reconocéis; ante todo debéis saber qué queréis y qué rechazáis». Pienso a menudo en él y entonces me vienen a la mente, como una especie de oración, cuatro versos de William Carlos Williams sobre el lucero del alba (que es el mismo que el lucero vespertino); desde los tiempos de Gottlob Frege, no hay lógico moderno que no lo sepa):

Es un extraño valor
El que te debo, astro antiguo.
Brilla solo en plena aurora,
A la que no cedes Nada.[12]

Las clases de Foucault en el Collège de France atraían a una verdadera muchedumbre, como en otros tiempos sucedía con Henri Bergson. La sala estaba a rebosar, la gente escuchaba sentada, de pie, y hasta acostada; ocupaban todos los asientos, y habían llegado a ocupar los peldaños de las escaleras. Acudían personalidades conocidas, gente del teatro, y hasta un antiguo secretario de Stalin. Se oía el chasquido al encender las grabadoras durante la clase (hubo un discreto tráfico de cintas con sus clases). Pierre Nora y yo mismo estábamos presentes, sentados muy educadamente uno al lado del otro y reflexionando sobre lo que oíamos.

Delante de todo el mundo, tendido cuan largo era, al pie de la tarima, un joven actor, muy guapo, delgado y longilíneo alzaba hacia el profesor la cabeza, que sostenía elegantemente con una mano. Esta figura alegórica que separaba con un trazo al público del orador es un buen ejemplo de su auditorio. Su presencia ostensible expresaba que concedía su aprobación a la filosofía del orador, y su pose desenvuelta, que los separaba a ambos de las convenciones de lo vulgar y culminaba la leyenda, estaba autorizada por su pertenencia común al partido de los buenos.[13]

Foucault pasaba por alto estas circunstancias y se mostraba tolerante; en cambio, se negaba, con una frase elegante, a que lo fotografiaran.

En París, la calle de Fouarre está muy cerca del Collège de France. Dante (que fue la mónada humana más completa que haya existido nunca, que se interesaba por todo y para quien todo se convertía

12. «*It's a strange courage / You give me, ancient star: / Shine alone in the sunrise / Toward which you lend no part.*»

13. J.-P. Vernant tuvo en una de sus clases a Marlene Dietrich, sentada en primera fila, con las piernas cruzadas.

en pasión, puso en su Paraíso a Siger de Brabante* (que fue condenado en 1277 por el obispo de París por haber opuesto las verdades de la filosofía a las revelaciones de la fe); Dante dijo de él:

Esa è la luce eterna di Sigieri,
Che leggendo nel vico de li strami,
Sillogizò invidiosi veri.[14]

* «Siger de Brabante (ca. 1235-ca. 1281) fue canónigo de San Martín de Lieja y más tarde profesor de la Facultad de Artes de París, donde durante doce años constituyó el centro de todas las polémicas universitarias. Tras la condena de 1277, abandonó París y marchó a Italia a hacer valer sus derechos ante la curia romana. Murió en Orvieta entre 1281 y 1285. Sus obras principales son: *De anima intellectiva*, las *Quaestiones*, los *Impossibilia* y sus *Comentarios al Corpus aristotelicum*.» (Fuente: M.ª Cruz Hernández, Canal Social, Rialp, edición digital.) (*N. de la t.*)

14. *Paradiso*, X, 136 (trad. cast.: *Comedia: Paraíso*, Barcelona, Seix Barral, 1977).

* Ésa es la luz eterna de Sigiero / que, enseñando en el barrio de la Paja, / silogismo verdades envidiadas. (*N. del t.*)